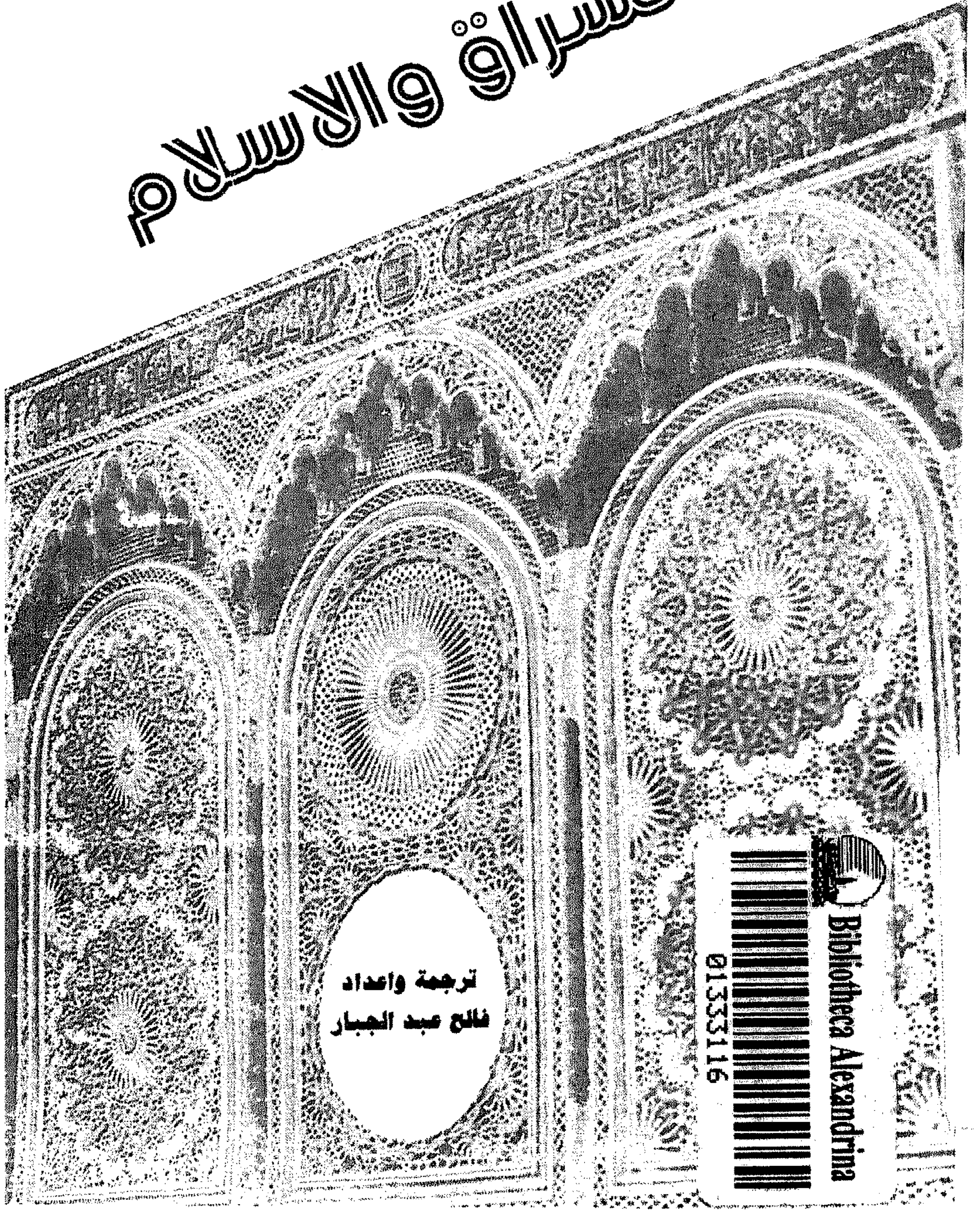
الاستشراق والاسلام



ترجمة واعداد
فالح عبد الجبار

مركز الابحاث
والدراسات الاشتراكية
في العالم العربي

الاستشراق والاسلام

ترجمة واعداد
فالح عبد الجبار

الاستشراق والاسلام

ترجمة واعداد فالح عبد الجبار

ل. ر. بولنسكايا	الاتحاد السوفييتي
د. ب. ماليشيغا	الاتحاد السوفييتي
أ. د. ساخاتيف	الاتحاد السوفييتي
كيرهارد هوب	المانيا الديمقراطية
البروفيسور: ج. موزيكارز	جيكوسلوفاكيا
الطيب علي أحمد	السودان
أ. ف. مالاشينكو	الاتحاد السوفييتي
لوديك هزيبيجك	جيكوسلوفاكيا
ميلكو فاسيليف	بلغاريا
د. ايفان هيربيك	معهد الدراسات الشرقية ـ براغ
م. بيتزولد	المانيا الديمقراطية
كارل زوربي	جيكوسلوفاكيا
هولغر برايسلر	المانيا د. لايبزغ

سوريا ـ دمشق ص. ب ٧٣٦٦
قبرص ـ نيقوسيا ٧٠٢٥
تلكس NAHJ 412410

الطبعة الاولى ١٩٩١

مقدمة

انعقدت في براغ في تشرين الاول من عام (١٩٨٨) ندوة علمية عن حركية العامل الاسلامي في بلدان الشرق عموماً، مع تركيز خاص على البلدان العربية.

ساهم في الندوة ٣١ باحثاً من البلدان الاشتراكية بينهم ضيوف من البلدان العربية، من مجلة قضايا السلم والاشتراكية ومجلتنا (النهج)، ومؤسسات اخرى.

استغرقت الندوة ٣ أيام، دار فيها سجال غني، كانت ميزته الاساسية التنوع في الرأي، والاختلاف في زوايا التناول، والتعدد في الفرضيات ونقاط الانطلاق.

وقد اخترنا (١٣) بحثاً نقدمها للقراء بعنوان: الاستشراق والاسلام

قد يثير العنوان بعضاً من التباس. ان موضوع البحث، اساساً، هو الاسلام المعاصر كبنية فكرية، وكمنظومة ايمانية واخلاقية وسياسية، وكمؤسسة اجتماعية وحركات سياسية حاضرة في مسامات المجتمع بأسره. بيد ان دراسة الظاهرة لا تقتصر على الحاضر، والراهن، بل تمتد لتشمل تاريخ التشكل بحكم طبيعة مادة البحث ذاتها.

أما الباحثون فهم، باستثناء الضيوف، متخصصون في الدراسات الشرقية من البلدان الاشتراكية، ولهم اسهامات نظرية معروفة في هذا الميدان.

ان من الصعب ايجاز البحوث التي لم تقدم في الندوة بكامل امتلائها بسبب ضيق الوقت، وإنما قُدمت في صورة عرض مكثف.

واذا كان لنا ان نوجز السمات العامة لاتجاهات البحث امكن قول ما يلي:

- الاتجاه الاول يمثل مدرسة كاملة يمكن تسميتها مدرسة «الازدواجية - التاريخية». ترى هذه المدرسة ان الشرق عموماً، وبخاصة العالم الاسلامي (والعربي بداهة) يتطور نحو الرأسمالية بأسلوب بالغ التميز قوامه ازدواجية في انماط الانتاج وفي الثقافة والقيم، وتطلق المدرسة على هذه الظاهرة مفهوم «مركّب التقليد - الحداثة».

ولعل ابرز ممثلي هذا الاتجاه في الندوة هي البروفيسورة السوفييتية بولنسكايا.

- الاتجاه الثاني، يرى ان ظاهرة الانبعاث الاسلامي تمثل رد فعل أو احتجاجاً على الفشل في القضاء على التخلف في المنطقة، أي يحاول ارجاع الظاهرة الى عوامل اجتماعية - اقتصادية ترتبط بمشكلات التبعية والتخلف. ويمثل بحث البروفيسور الالماني الديمقراطي جيرهارد هوب، وزوربي (جيكوسلوفاكيا)، هذا الاتجاه.

- ثمة عدد من البحوث سعت الى ارجاع الانبعاث الاسلامي الى عوامل شاملة، هي ازمة الغرب الرأسمالي وازمة الاشتراكية، أي ان ظاهرة الانبعاث الاسلامي نابعة من اشكالية شاملة، اكثر منها مشكلة ذات خصوصية اقليمية.

- هناك منحى في عدد من البحوث يركز على التحليل الفيلولوجي لكلمة الاسلام، أي ينطلق من تحليل الاسلام، لا كمنظومة فكرية ومؤسسات اجتماعية بل كبنية قابلة للتحليل الفيلولوجي.

- ركزت دراسات اخرى على البعد التاريخي لتطور العالم الاسلامي من ناحية تشكل وانتصار فسقوط فعودة تشكل وانتصار الامبراطوريات الاسلامية: الاموية، العباسية، العثمانية، هذه الحركة التي تتشكل فيما يشبه الدورة المتكررة.

ويمكن القول أخيراً ان ابحاثاً اخرى سعت الى ان تحصن نفسها في اطار بلد واحد فيما يشبه الدراسة التاريخية ـ الميدانية لدور العامل الاسلامي في رقعة محددة، كما هو الحال مع دراسة نموذج الكويت أو مصر.

قد لا يكون هذا التقسيم مرضياً للمشاركين في الندوة، كما قد لا يكون معبراً عن كامل غنى اتجاهات البحث وسماته البارزة، رغم ان هذا التقسيم هو تصنيف اولي، مبسط، مختزل الى ابعد الحدود.

مع ذلك، لا يغني هذا عن قراءة نص البحوث التي يفترض ان تصدر كاملة من جانب معهد الاستشراق في براغ (باللغة الانجليزية).

في هذا الكتاب اخترنا بحوثاً متنوعة من حيث رقعة البحث (مكانياً) وفترته، في البحث الاول للبروفيسورة السوفييتية بولنسكايا الموسوم (الدين وتكوين الفكر السياسي المعاصر) نقرأ تحليلاً تاريخياً لعلاقة الاديان بالفكر السياسي في عموم الشرق، ومعاينة لجوانب مركّب التقليدي ـ الحديث في الميدان الفكري، ارتباطاً بمرحلة الانتقال الى الرأسمالية المتسمة بميزات خاصة في منطقتنا.

وتدرس ماليشيفا (الاتحاد السوفييتي ايضاً) تأثير العامل الاسلامي في النزاعات الجارية في بلدان افريقيا والشرق الاوسط، أي تحديداً الصيغة الدينية للصراعات الجارية: حرب الخليج، الحرب الاهلية اللبنانية، جنوب السودان، وبالطبع الصراع العربي ـ الاسرائيلي. وتحاول الكاتبة اقتفاء دور العامل الديني، ودور المؤسسات الدينية التي تقوم مقام «مجموعات ضغط» حسب تعبيرها.

ويتناول سافاتييف (الاتحاد السوفييتي) دور الاسلام في مجتمعات افريقيا الاستوائية، وبخاصة دوره الاجتماعي السياسي التوحيدي في مرحلة تحلل العلاقات القبلية التقليدية ونشوء ضرورات تكامل اجتماعي جديد ما فوق قبلي.

ويسلط البروفيسور موزيكارز (جيكوسلوفاكيا) الضوء على موضوع بالغ الاهمية هو: مفهوم العلمنة واشكال تجليها في الواقع المصري، مقارناً عملية العلمنة في المنطقة العربية ـ الاسلامية بالعلمنة في اوربا الغربية. وهو يرى ان العلمنة ليست عملية فكرية خالصة، بل عملية تحولات ديمقراطية برجوازية

اساساً، ولها مضمون متعدد، وان نقص أو عدم اكتمال هذه العملية يفسر نقص وعدم اكتمال العلمنة.

أمـا جيرهـارد هوب (المـانيا. د) فيدرس اشكـالية التخلف الاقتصـادي الاجتماعي، والفشل الذي احاق بعملية تجاوزه، وهو يرى في الانبعاث الاسلامي ردود افعال على التخلف. وهو يعرض للحركة التاريخية لتطور الرأسمالية التي لم تنمُ من داخل التشكيلة القديمة، ولم يتم التغلب على الاقطاع بالوسائل الثورية، مما ترك اثره على مكونات الفكر الاجتماعي، التي تميزت باصلاحات غير جذرية، مما مهد لنشوء سلفية جديدة من السلفية القديمة.

ويدرس الطيب احمد (السودان) نموذج الفكر الاسلامي في الممارسة، كما تعـرضها التجربة المعاصرة للسودان. واذ يعرض وقائع صارخة، يومية، من هذه التجربة، فانه يخلص الى استنتاج هام: «ان الاخوان المسلمين والقوى الرجعية الاخرى عاجزة عن البقاء في السلطة بالوسائل الديمقراطية وفي مجتمع سوداني سلمي موحّد».

وهـذا ما يؤكـده الانقـلاب الاخير، الاخـواني ـ الامـريكي. وتضم هذه المجموعة، بحثاً هاماً بقلم ميلكو فاسيليف (بلغاريا) حول العلاقة بين الاسلام والتطور الرأسمالي في الكويت، من زواية تشكل الطبقات في المجتمع الحديث، وهو امر لا يمكن تصوره بدون تفكك البنى الاجتماعية التقليدية، ووجود طور وسيط انتقالي يسميه الباحث «ما قبل الطبقات»، انتقالاً الى طور لاحق.

هنـاك بحث مالاشينكـو (الاتحاد السوفييتي) عن دور الاسلام في التطور السياسي لبلدان افـريقيا (الجزائر، تونس، المغرب)، وهو معاينة ميدانية مكثفة لتجربة هذه البلدان.

هذا الى جانب ابحـاث اخـرى للبـاحثين (زوربي) و(هيربك) و(برايسلر) و(بتزولد) وغيرهم.

نأمل بهذا الكتاب الوجيز ان نوسع آفاق التفاعل الفكري بين باحثي الظاهرة الاسلامية المعاصرة في العالم العربي، وباحثيها في البلدان الاشتراكية.

الدين وتكوين الفكر السياسي المعاصر

ل. ر. بولنسكايا

يمكن تعريف التفكير السياسي بانه ايديولوجيا معاصرة ووعي جماهيري. فهـو يعكس تطور النظم الاجتماعية في العالم ـ الرأسمالية والاشتراكية ـ والثورة التكنولوجية (بما في ذلك خطر الحرب النووية)، والازمة الايكولوجية، اضافة إلى المقاربة الكونية العصرية (المقاربة الشاملة) لحل مشكلات العالم، التي يحددها الواقع المعاصر.

ان الانعـطاف الروحي الذي افتتح تكوين الافكار المطابقة لهذا الواقع، يرجع في بداياته إلى عصر النهضة في الغرب، إلى خريف القرن التاسع عشر في الشرق. وقد ارتبط هذا الانعطاف بنمو الرأسمالية في بلدان الشرق، وهو نمو جرى اقحامه من الخارج إلى حد كبير، وقد سماه الباحث السوفييتي ن. أ. سيمونيا بانه «النمـوذج الثـالث للرأسمالية». وقد تغلغلت الرأسمالية في كل مناحي الحياة ـ

الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية والروحية. ويتميز تكوين انماط التفكير المعاصرة في بلدان الشرق النامية بعدد من السمات الهامة على المستويين: المستوى الايديولوجي، ومستوى الوعي الجماهيري.

إن مركب السمات التقليدية والحديثة في النموذج الشرقي للرأسمالية قد انعكس في عملية التطور الارتقائي للفكر السياسي المعاصر. لقد تشكل الفكر الحديث تحت التأثير المباشر للغرب. كما تأثر، في الوقت ذاته، بالتقاليد الدينية للمجتمع ما قبل الرأسمالي بقوة اكبر مما حصل في البلدان الغربية المتطورة. لقد لعب الدين دوراً هاماً في تطور الفكر السياسي لبلدان الشرق، بوصفه عاملاً محدِّداً لثقافة هذه المجتمعات.

فاديان الدولة في العصور الخوالي واديان الاحتجاج الجماهيري على النظم القائمة، كانت الاشكال الجنينية الاولى للايديولوجيا. وكان الوعاظ الدينيون اول الايديولوجيين، وكانت النظرات الاخلاقية والفلسفية والسياسية مندمجة في تعاليمهم.

ان كلا من الانفصال والترابط الديالكتيكي بين الايديولوجيا والوعي الجماهيري يرجعان إلى فترة تشكل الفكر السياسي، ويميزان المراحل التاريخية اللاحقة لتطور هذا الفكر. ان الافكار الاجتماعية والسياسية الاولية كانت مرتبطة بالنظرة الميثولوجية عند الجماهير. ولم تكن الجماهير بقادرة على بلورة ايديولوجيتها الخاصة رغم وجود مثل اجتماعية وسياسية هلامية فيها. وقد حول الوعاظ الدينيون واللاهوتيون هذه المثل إلى نظم ايديولوجية، وقام بهذه المهمة فيما بعد ممثلو القطاعات العلمانية المتعلمة في المجتمع. وجرى بعد ذلك ادخال هذه النظم في الوعي الجماهيري، بهذه الدرجة أو تلك من النجاح، تبعاً للظروف التاريخية.

لقد كانت اديان الدولة، في العالم القديم، هي اكثر اشكال الايديولوجيا تبلوراً. وفي القرون الوسطى قامت الاديان العالمية (المسيحية، الاسلام، البوذية)

بدور الايديولوجيا. وحسب الاكاديمي السوفييتي ن. ل. كونراد «ان المجتمعات القروسطية هي التي اتاحت للدين ان يضطلع بهذا الدورالحصري . . . لقد اصبح الدين منظومة القانون، والمذهب السياسي، والتعاليم الاخلاقية في القرون الوسطى . »

وفي حضارة* القرون الوسطى تبلورت الفوراق بين المناطق الثقافية. فمناطق الهند والشرق الاقصى أقدم من الوجهة التاريخية. وكان الاساس الحضاري لمنطقة الهند هو الهندوسية بمختلف صيغها. لقد راكمت الهندوسية المؤسسات المحلية التي وصلت تقاليد ما قبل الهندوسية والنظم الدينية ـ الفلسفية اللاحقة. ويمكن ارجاع الاصول الثقافية والتاريخية للشرق الاقصى إلى الصين في الحقبة الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعد الميلاد، أي إلى الكونفوشية.

أما «العالم الاسلامي» فهو منطقة ثقافية وتاريخية خاصة. وتؤلف بلدان شمال افريقيا والشرقين الادنى والاوسط وايران، مركز هذا العالم. ومن دون انكار القوانين العامة لتطور التاريخ العالمي، أود ان اركز على حقيقة ان الفوارق الحضارية بين المناطق المذكورة قد أثرت على مصائر شعوب الشرق وعلى تفكيرها السياسي.

وبودي ان اتوقف عند خصوصيات «العالم الاسلامي» نظراً لان السمات الحضارية المتميزة لكل منطقة ثقافية وتاريخية، تستدعي دراسة فاحصة. لقد مارس الاسلام، دوماً، تأثيراً عميقاً على الفكر السياسي في الشرق. ويمكن تعليل ذلك بواقع، ان الاسلام اضطلع، منذ البداية، بدور القاعدة الايديولوجية للدولة الاسلامية التي نشأت من المجتمع الاسلامي في عهد النبي محمد. اما بالنسبة

---

* نستخدم تعبير «الحضارة» للتعبير عن خصائص نموذج معين من الثقافة الروحية ونمط الحياة.

إلى القوالب الاسلامية للوعي الجماهيري فقد تضمنت القيم المعنوية والاخلاقية، ومعايير السلوك في الحياة العائلية، والمجتمع والاقتصاد.

وكان الاسلام، في الفترة ما قبل الكولونيالية، اداة في ايدي شيوخ العشائر ووجهاء الاقطاع، وكذلك شكل الاحتجاج الاجتماعي والسياسي عند الفلاحين وتجار المدن. ومن زاوية تشكل الفكر السياسي، ينبغي ذكر الحقيقة التالية التي تتسم باهمية خاصة. ان الصلة بين الدين والسياسة ترسخت، في مجرى التاريخ، بقوة في العالم الاسلامي اكبر مما في اي منطقة حضارية اخرى.

ومن المعروف تماماً انه جرى استخدام التقاليد الدينية في مجرى حركة التحرر الوطني لغايات سياسية مختلفة، من جانب قادة ايديولوجي حركة الاستقلال، ومن جانب خصومهم، على حد سواء. ومن الضروري تحليل هذه الوقائع، سببها، طابعها الاجتماعي، خصوصيتها الثقافية، ومغزاها بالنسبة إلى التطور الاجتماعي لشعوب الشرق. فكل جانب من هذه الجوانب يقتضي دراسة خاصة. وساقتصر هنا على قضيتين، واعني بهما الاساس التاريخي لادخال التقاليد الدينية في الفكر السياسي المعاصر، ومغزى ذلك في تعبئة الجماهير.

ان الديمومة الطويلة للاشكال التقليدية من الاحتجاج الجماهيري ومن وعي وايديولوجية الجماهير، تتحدد بفعل خصوصيات التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي لشعوب الشرق، وان التباين في سمات التكوين والسمات الحضارية بين الغرب والشرق ينبغي ان تؤخذ في الحسبان. إلى أي فترة يمكن ارجاع هذه الفوارق؟ استناداً إلى العديد من الباحثين السوفييت والغربيين فان تاريخها يرجع إلى الحقبة ما قبل الاقطاعية. فالنظم الدينية الشرقية ـ الهندوسية، البوذية، الاسلامية ـ تعكس السمات الخاصة لاشكال الملكية وانماط الانتاج الاسيوية، كما تعكس خصوصية «مزيج» الاشكال المختلفة من التطور التاريخي، أي الانتقال من النظام البدائي إلى النظام العبودي، ومن النظام العبودي إلى الاقطاع. إن تعايش وتراكب العناصر الاجتماعية من قبل الاقطاعية والاقطاعية داخل النظام الواحد نفسه، وتعايش

وتـراكب العنـاصـر الاقـطاعية والـرأسمالية فيما بعد، لايمكن لهما إلا ان يتركا بصماتهما على الطريقة التي يؤثر بها الدين على المجتمع. ان تطور المؤسسات الـدينية، والصلات والسيكولوجيا وقوالب الوعي الجماهيري، الدينية التقليدية، وتكون الفكر السياسي، انما تتحدد جميعاً بخصوصية الرأسمالية في الشرق. ان أ. أ. ليفكوفسكي، و ب. ن. بافلوف، و ن. أ. سيمونيا، وغيرهم من الباحثين السـوفييت، يقـدمـون تحليلاً للقـوانين العامة لخصوصيات الرأسمالية الشرقية. وتساعد مؤلفاتهم على فهم طابع التأثير الذي تمارسه هذه الخصوصية للرأسمالية الشرقية على التفكير السياسي في الشرق. وهناك استنتاج يتسم باهمية خاصة، وهو: ان الفترة الانتقالية من مجتمع تقليدي ما قبل برجوازي إلى المجتمع الحديث ما تزال جارية، وهـذا يعني ان العناصر الدينية والعلمانية في حركات الاحتجاج الاجتماعي والسياسي وكذلك في الايديولوجيا ستظل متعايشة إلى فترة طويلة قادمة.

إن عملية احلال الافكار العلمانية محل الدينية هي عملية موضوعية تماماً، تجري على نحو متفاوت. ان التطور الحديث لم يفض حتى الان الى الاقصاء الكـامـل للتقـاليد الـدينية، بل يؤدي إلى تركيب خاص يجمـع العـوامل الدينية والعلمـانية. وقــد تعـرض الـدين ذاتـه إلى تغيرات معينـة في مجـرى التـطور الاجتماعي. مع ذلك فان عملية اعادة الصياغة البرجوازية للدين ظلت ناقصة في الشرق. أما فصل الدين عن الدولة، على غرار ما جرى في الغرب، فلم يحصل في الشرق حتى الوقت الحاضر. وتمكن رؤية مركب التقليدي ـ الحديث في جميع ميادين التـطور الاجتمـاعي لمجتمعـات الشـرق المعاصرة (الميدان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والايديولوجي.)، ويتجلى هذا المركب في تعايش القوالب التقليدية من الوعي مع الافكاو البرجوازية للغرب.

وتتكشف طبيعـة الفكـر السياسي الحـديث في وجهـات نظر ايديولوجيين بارزين من الشرق حول قضايا هامة من قبيل علاقات الفرد ـ المجتمع، وموقفهم

من التقاليد الدينية والعلمنة، ونظراتهم إلى النظامين العالميين، الرأسمالية والاشتراكية، وإلى قضايا «الطريق الثالث للتطور» والتحرر الوطني والثورات الاجتماعية. ويتجلى مستوى تطور الثقافة السياسية في السلوك السياسي الجماهيري، والوسائل الايديولوجية التي تستخدمها مختلف القوى الاجتماعية لتعبئة الجماهير. ان طابع الوسائل المستخدمة لتعبئة الجماهير سياسياً يتوقف ليس فقط على الظروف الموضوعية (مرحلة التطور التاريخي، مستوى البنية الاقتصادية والاجتماعية) بل وكذلك أيضاً على الخصائص الذاتية للقادة. ان خصوصيات الهوية الثقافية يمكن لها ايضاً ان تجعل فهم الجماهير للشعارات السياسية والايديولوجية لهؤلاء القادة اكثر صعوبة او اكثر يسراً ولا بد من اخذ التمايزات الحضارية بين مختلف البلدان والمناطق بعين الاعتبار.

ان الاسباب التاريخية لديمومة التقاليد الدينية تشمل سياسة الكولونيالية، من جهة، وبطء وتيرة تشكل المجتمع المدني في الشرق، من جهة اخرى. ان المجتمع المدني بطبقاته الحديثة وبناه السياسية الحديثة لم يخرج الى الوجود الا مؤخراً، بعد ان حازت بلدان الشرق على استقلالها. وفي ظل هذه الظروف ظلت الاشكال القروسطية من الاحتجاج الاجتماعي والسياسي راسخة بثبات في الوعي الاجتماعي في القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين. وان ما يسمى بالقادة التقليديين ـ شيوخ العشائر. الاقطاعيون، القادة الدينيون ـ كثيراً ما تزعموا المرحلة الاولى من حركات التحرر الوطني. بل أفلح هؤلاء ايضاً في الاحتفاظ بمواقع هامة حتى في مراحل تالية. وتقدم «الثورة الاسلامية» في ايران اسطع مثال على احتفاظ العلماء الدينيين بالدور القيادي في السياسة. واخيراً فان غرس النماذج الدينية في الوعي الشخصي والجماهيري يرتبط بخصائص الاديان الشرقية ذاتها.

وكما ذكرنا انفاً فان هناك فوارق حضارية اساسية بين المناطق الثقافية للشرق الاقصى، جنوب وجنوب شرق آسيا، الشرق الادنى والاوسط. وتمكن ملاحظة هذه الفوراق على احسن وجه بين المنطقة البوذية ـ الهندوسية ومنطقة الاسلام. مع

ذلك، ثمة سمات عامة تميز اديان الشرق. ان بلورة نظريات فلسفية عن الكون، وموقع الانسان في نظام الكون وسلوكه الشخصي، ومفهوم سلطة الدولة المكينة، والنزعة الجماعية، هي سمات ملازمة لجميع هذه المجتمعات. فالهندوسية والبوذية تعطي الاولوية للقيم والاخلاق. اما الاسلام، وهو احدث دين في الشرق، فانه يعلق اهمية خاصة على وحدة الدين والسياسة. وعلى العموم فان حضارات الشرق باسرها تتميز بمركب يجمع الجوانب المقدسة والدنيوية. ولا يقتصر ميدان فعلها على العلاقة بين الانسان وربه، أو واجب الانسان ازاء الخالق. فالطريق الموصل إلى خلاص الانسان، والتسليم بالكون، واتحاد الانسان بالطبيعة، وضبط واجبات الانسان ازاء المجتمع، أي الجماعة الدينية، هي من السمات الهامة المميزة للمنظومات الدينية في الشرق. زد على ذلك، ان افكار اندماج السلطة الدنيوية بالمقدسة، وتنظيم الحياة الاقتصادية للجماعة، هي من الخصائص المميزة للاسلام. وهكذا فان الدين، بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الثقافة (وهذا يصح على اية ثقافة)، يحتفظ بوظائفه في تشكيل المجتمع الحديث، في الشرق إلى حد اكبر مما في الغرب. ان الاديان تتكيف، اكثر فاكثر، مع طريقة الحياة العلمانية، واسلوب التفكير العلماني، وذلك تحت تأثير عملية علمنة المجتمع، واتساع الوعي القومي والسياسي، وهي تدخل في تركيب معها.

وليس من باب المصادفة ان الدين اصبح عنصراً بارزاً في صيانة الهوية الروحية، نظراً لاستعباد الشرق على يد الغرب، واقحامه اياه في النظام الرأسمالي.

وان ابرز مواجهة دينية بين الشرق والغرب تجد التعبير عنها في الاسلام. فالمبدأ الاسلامي الشهير الذي يقسم العالم إلى قسمين، «عالم الاسلام» (دارالسلام) و«عالم الحرب» (دار الحرب) كان موجهاً ضد الغرب والمسيحية بالدرجة الاولى.

وفي الوقت نفسه، فان من الخطأ التقليل من شأن التقليد التاريخي للتعايش

السلمي مع اديان الشرق، والتأثير المتبادل بين الهندوسية والبوذية والهندوسية والاسلام.

ومن الضروري لفت الانتباه إلى واقع ان الاشكال الدينية للصراع والشعارات الدينية كانت جزءاً لا يتجزأ من ثورات التحرر الوطني الاولى. ويبين هذا الواقع خصوصية حركات التحرر والثورات المناهضة للكولونيالية في اواخر القرن ١٩ واوائل القرن ٢٠. وينبغي في هذا الصدد جذب انتباه الباحثين إلى السؤال التالي: هل من الممكن اعتبار اللجوء إلى الدين في مجرى حركة التحرر الوطني إمارة على ضيق التفكير السياسي؟ ان اللجوء إلى الدين ليس ملازماً للمجموعات الاجتماعية التقليدية فحسب (شيوخ العشائر والفلاحين، الاقطاعيين الدنيويين والدينيين) بل ايضاً للقادة البرجوازيين والبرجوازيين الصغار ايضاً. وهكذا فان اللجوء إلى الدين ليس مؤشراً على تخلف الفكر السياسي.

ومن المهم ان نحدد القوى التي تستخدم الشعارات الدينية. إذا كان استخدام الدين يجري على يد القادة التقليديين والتقليديين ـ الجدد (الشيوخ، الارستقراطية، رجال الدين، المثقفين الرجعيين، البيروقراطيين) الذين يشنون حملة على تفوق الغرب وهيمنته ولكنهم يفعلون ذلك لاجل الحفاظ على البنى التقليدية، او لاجل اقامة نظام بيروقراطي آخر، فان هذا الاستخدام للدين كوسيلة للتعبئة الجماهيرية يشير إلى محدودية الحركة. اما حين يستخدم القادة البرجوازيون والمثقفون العصريون الدين لتعبئة الجماهير وجرها إلى النضال ضد المؤسسات والعلاقات الاجتماعية البالية، فان اللجوء إلى الدين لا يغير من الطابع البرجوازي والديمقراطي لحركة التحرر الوطني. ان لجوء قطاعات الشغيلة إلى الدين، حين تتحرك كقائد للثورة، لا يجعل هذه الثورة محدودة ولا يزيل عنها طابعها المعادي للامبريالية والمعادي للبرجوازية. مع ذلك، فان استخدام الدين كوسيلة تعبئة سياسية للجماهير محفوف بمخاطر انقسام القوى الثورية، خصوصاً

إذا كانت تعتنق اديانـاً مختلفة. وعليه فان قضية تأثير التقاليد الدينية على الفكر السياسي معقدة نوعاً ما.

إن امكـانــات استخـدام الـدين للتعبئـة السياسية الجمـاهيرية على يد التقليديين، كبيرة تماماً، وبخاصة حين يكون هؤلاء مهيمنين على الحياة السياسية والاجتماعية في القرية أو طوائف المدن المتميزة بصلات تقليدية قوية. لكن هنا فرص للقادة الدينيين كي يمارسوا نفوذهم حتى حين تكون الصلات المذكورة اعلاه رخوة.

وفي مجرى تطور الفكر السياسي المعاصر، فان الترابط بين العناصر القومية والطبقية والتقليدية في الايديولوجيات السياسية تتعرض لتغيير ملحوظ، شأنها شأن جوهر المفاهيم والافكار الملازمة للوعي الجماهيري.

إن الفكر السياسي المعاصر لشعوب الشرق يتضمن مصالح اجتماعية وطبقية مختلفة ومطامح مختلف الجماعات الاثنية والقومية. وهو يعكس بحثها عن الجذور التاريخية والتقاليد الروحية، والهوية الذاتية، إلى جانب فهم الوضع الراهن الذي ينطوي على خطر نووي يهدد البشرية كلها.

إن التيارات المختلفة للفكر السياسي المعاصر تتباين في مثلها وفي وسائل بلوغ هذه المثل. وفي الوقت نفسه فان قادة وايديولوجيي ثورات التحرر الوطني في بلدان الشرق، الذين يمثلون هذه التيارات المختلفة، غالباً ما يستخدمون مجموعة متماثلة من القوالب الدينية التقليدية كوسيلة للتعبئة السياسية. وتتضمن هذه، في المقام الاول، بعض التقاليد المرتبطة بالتوزيع العادل للثروة.

ومن بين ذلك المفاهيم المتعلقة بـ «الزكاة» و «الربا». كما ان فكرة غاندي عن الخير الشـامـل («Sarvadoya») قد استخـدمت على نطاق واسـع في الهند المستقلة، وعلى سبيل المثال في ايديولوجيا حركة ج. براكاش نارايان، بودان، الخ.

وتعلق اهمية خاصة على اللجوء إلى المثل العليا الشعبية التقليدية عن الروح

الجمـاعية والتضـامن، من اجـل تعبئـة الجماهيرية فروح الجماعة والتكافل في الاسـلام يعتبران من القيم الدينية الازلية. في حين ان الكمال الروحي للانسان يحظى بالاولوية في البلدان الهندو ـ بوذية..

وحـظيت الفكـرة لثـورة اللاعنف بانتشار واسع في الشرق خلال النضال التحـرري الـوطني. كمـا ان تقليد «الثـورة الاخلاقية» كان قوياً حتى في الدولة الاسـلامية بالـرغم من ان مبـدأ اللاعنف لم يكن يعتبر الوسيلة الرئيسية للصراع الاجتماعي والسياسي. ان افكار التوزيع العادل للثروة، والروح الجماعية، والثورة «الاخـلاقية» واللاعنيفة، قد غدت جزءاً لا يتجزأ من نظرية «الاشتراكية الدينية» و«القومية الدينية» التي انتشرت على نطاق واسع في الشرق.

وعلى العموم فان اللجوء إلى التقاليد الدينية في ظل شروط معينة، لعب دوراً ايجابياً في جذب الجماهير إلى حركات التحرر الوطني في مرحلة النضال من اجل الاستقلال. مع ذلك، ينبغي للمرء ان يتذكر الدور المحافظ للتقاليد الدينية خلال عملية تشكـل الفكـر السياسي كعـامـل معوق لتشكل الوعي السياسي والطبقي الحديث. وان تحليلاً مفصلاً للوضع التاريخي والاجتماعي والسياسي في كل حالة على انفراد من شأنه ان يبين ما إذا كانت عواقب اللجوء إلى التقاليد في هذا البلد المعين او ذاك ايجابية ام سلبية بالنسبة إلى تطوره التاريخي المطرد.

ومهما يكن من امر، فليس ثمة جواب بسيط عن هذا السؤال.

تاثير العامل الاسلامي في النزاعات الجارية في بلدان افريقيا والشرق الاوسط

د. ب. ماليشيفا

إن أيا من النزاعات الجارية الآن في أفريقيا والشرق الاوسط لايمكن اعتباره من الحروب الدينية على الرغم من ان صبغة الغالبية منها دينية. وقد رافقت النزاع في الخليج حملة دعائية صاخبة تستهدف اثارة العداء الديني بين الطرفين: فالجانب العراقي يصور نفسه «ضحية التعصب الشيعي»، أما الجانب الايراني، فإنه يلعن النظام البعثي باعتباره خصماً ثنائي العداء للثورة الاسلامية لانه علماني وسني في وقت واحد. وتفصل الحدود الدينية بين الاطراف المتصارعة في لبنان، ويسعى الاصوليون المسلمون لتوجيه النزاع في لبنان في اتجاه يساعد على تحقيق مطامحهم الرامية الى انشاء دولة اسلامية كبرى. ويصبح العنصر الاسلامي جزءاً أساسياً من النزاع العربي الاسرائيلي العلماني، ومما يثير الاهتمام ان الخلافات الداخلية والجارية بين الدول غالباً ما تثار في منطقة الانتشار التقليدي للاسلام.

فهل يرتبط هذا بخصائص الاسلام بوصفه مبدأ دينيا؟ أم ثمة عوامل أخرى تبرز هنا؟ من الصعب ان يعطي أي انسان جوابا واضحاً عن هذه الاسئلة، وربما كانت الحقيقة تكمن في مجموعة كاملة من الظروف والاسباب والدوافع المؤدية الى النزاع. فهو يظهر عادة نتيجة تفاعل مجموعة عوامل داخلية وخارجية ذات طابع تاريخي واقتصادي اجتماعي واثني قومي وديني، أي العمليات الجارية في البلدان المشاركة في النزاع.

ان الدين اساس الوحدة الثقافية في العالم الاسلامي، وهذا الطابع الشامل للاسلام والمثبت في تعاليمه وروح الهجوم الممزوجة بفكرة التعبد قد أديا الى توجه خاص في السياسة الداخلية والخارجية لبعض الدول الاسلامية التي تقوم بدور «مركز القوة» الاسلامية وحفزاً على اعداد نظريات سياسية خارجية تعتمد على موضوعات اللاهوت والتشريع الاسلامي.

ان المؤسسة (establishment) الدينية في البنية السياسية للبلدان التي ينتشر فيها الاسلام تقليديا تشكل واحدة من «مجموعات الضغط» القليلة المستقلة والقوية نسبياً، وهي تعين قواعد السلوك التي يجب ان يتبعها المجتمع، كما يفترض، وكذلك الشخصيات السياسية المسؤولة عن اتخاذ القرارات. ولا تنشط المنظمات والشخصيات الدينية في مجال نشاطها التقليدي حسب (التوعية، والتطبيب، والرقابة على مناخ المجتمع الاخلاقي والروحي)، بل وفي مجال الاقتصاد والسياسة والسلطة، ويلاحظ هذا الاتجاه في مناطق العالم الأخرى. ولنتذكر، على سبيل المثال، الاصوليين في الولايات المتحدة وانصار «لاهوت التحرير» في امريكا اللاتينية... الخ. ويحقق أنصار العودة الى القواعد الاسلامية في الايديولوجيا والسياسة والاقتصاد والثقافة في البلدان الاسلامية نجاحات هامة. وقد احتلت الاصولية الاسلامية في بلدان كثيرة مواقع مؤثرة في الحياة الاجتماعية. ويدعو انصار هذا الاتجاه الى العودة للقيم الاسلامية «الطاهرة» و«الاولى». وتأتي ضرورة العودة الى «الجذور» و «الاسس» من حقيقة ان النبي كان رسول الله، وكان

الله قد أوحى اليه بوصاياه، وهذا ما يفرض الطاعة على المؤمنين. ولم يضعف شأن المسلمين بعد الازدهار والقوة في أيام الاسلام الأولى الا لأن المسلمين تناسوا تعاليم الرب وسمحوا للكفرة بنشر الكفر والافكار الغريبة والسلوك المشين بينهم، ولهذا يعتقد الاصوليون بأن طريق الخلاص الوحيد هو العودة الى الاسلام وطراز الحياة الاسلامي.

وقد تسلح بهذه الافكار «الاخوان المسلمون» والحركات «الخمينية» المختلفة التي يتجسد مثالها الاجتماعي والسياسي في دولة ثيوقراطية لاحدود لها، توحد ذوي العقيدة الواحدة، دولة تخلو من تأثير الشرق والغرب والرسمالية والشيوعية، ومما يلفت النظر ان موجة الحركات الدينية المتأثرة بأفكار الاصولية أدت الى ظهور شخصيات من طراز خاص: فرديين متعصبين يعادون الثقافة العلمانية العصرية، وكان منظرو ونشطاء هذه الحركات بالذات قد أثاروا قسماً كبيراً من النزاعات الداخلية في البلدان الاسلامية في الثمانينات.

وهكذا فإن خصائص المبدأ الديني للاسلام تؤثر في نشوء النزاعات، ولكن العامل الاسلامي ليس السبب الوحيد لها. وتمتزج الخلافات الدينية في بلدان الشرق الاسلامي بالخلافات القومية والاثنية والسياسية الى حد ان الاولى غالباً ما تبرز كواحد من أشكال الاخيرة. أما صراع الأديان أو الحركات المتصارعة باسم الدين، فإنه يشكل قناعا لصراع المجموعات الاثنية.الدينية والاثنية الاجتماعية والاحزاب والبرامج والتيارات السياسية والايديولوجية. وغالباً ما تستخدم الشعارات الدينية السياسية لتغطية المصالح الشخصية للزعماء السياسيين والدينيين الذين يعتمدون على تقاليد الدعم العشائري أو الديني،

ثمة امثلة عديدة على التأثير الملموس للعامل الاسلامي في النزاعات الجارية في بلدان أفريقيا والشرق الأوسط. فلننظر في بعضها.

لقد أدت الى النزاع في السودان الحركة ذات الصبغة الدينية لقوميات الجنوب المؤمنة بالمسيحية والعقائد التقليدية المحلية، وهي حركة ضد الشمال

الـذي يتكلم العـربية ويعتنق الاسلام، والاسباب الكامنة وراء هذه الحركة هي تمسك «الجنوبيين» الخاص بثقافتهم الخاصة ودينهم والخوف من فقدان «المصير القومي» ومقاومة الشمال المسلم الذي يهاجم لابتلاع الجنوب الزنجي، وتكمن افضلية الشمال في أن الاسلام يوحد المجموعات الاثنية المختلفة، في حين ان الجنـوب المتشتت في المجال الديني الاثني يفتقر الى نظرية دينية توحد جميع فئات هذا القسم من المجتمع السوداني، ولايوحد الجنوبيين المختلفين من حيث اللغة والدين والعدد الا السعي في غضون سنوات عديدة للدفاع عن وجودهم ضد سياسة الخرطوم التي تفرض ، الاسلام عليهم.

وتحول النزاع في لبنان (وهو احد أطول النزاعات واعنفها في الشرق العربي) من نزاع داخلي الى اقليمي. ولم يعد لبنان دولة موحدة، وانما هو أرض تتقاتل فيها مجموعات مختلفة باسم الدين، وتتحالف بارادة زعمائها أو الدول الأخرى. وقد نجحت اكثر من غيرها في هذا المجال الفئة الدينية السياسية العليا الحاكمة في ايران والتي يمثل لبنان بالنسبة لها «بلدا مناسبا بسكانه الشيعة الكثيرين» حيث تتوفر امكـانية واقعية للقيام بالثورة الاسلامية على الطريقة الايرانية، ولا ينحصر نشاط المبعوثين الايرانيين في لبنان بالمجال الديني أو الخيري فقط. فقد شاركوا مشاركة نشيطة في تشكيل الفصـائـل الشيعية المسلحـة ، وهم يؤيدون سواء الحركات الشيعية أم السنية التي تطالب بالاعتراف بدور رجال الدين القيادي في ادارة الدول وبالموافقة على اقامة جمهورية اسلامية في لبنان، وتواجه هذه الفكرة مقاومة داخل لبنان ليس من جانب المارونيين والسنة فقط، بل ومن جانب قسم الشيعية أيضاً، ويقـاوم الـوطنيون اللبنـانيون بغض النـظر عن انتمائهم الديني اشتداد الاصولية الشيعية بشكلهـا الخميني انـطلاقـاً من حسـاب سياسي واع: فاثبات «النموذج الايراني» في لبنان يؤدي الى تخلخل ميزان القوى ويخرب المواقع الضعيفة لكل طائفـة ويسبب مصـائب اكبر للبنان، ولاتزال مشاعر الانتماء الديني تطغى على التضامن الوطني، وهذا ما يخلق امكانات كبيرة لاشتعال النزاعات.

لقد أثرت افكار «الجهاد الاسلامي» في العقود الاخيرة تأثيراً معينا في العرب الفلسطينيين المناضلين ضد الاحتلال الاسرائيلي. وقامت الثورة الإسلامية في ايران ونضال الشيعة اللبنانيين ضد الاحتلال الاسرائيلي في عام ١٩٨٢ بدور المشجع على نهوض الاصولية السنية في اسرائيل والأراضي المحتلة، وبالاختلاف عن برنامج المنظمات الفلسطينية العلماني ينظر «الاخوان المسلمون» والتكتلات الدينية الاخرى ذات الاتجاه الاصولي الى نزاع العرب مع اسرائيل من خلال المصطلحات الدينية فقط، الامر الذي يعين استراتيجيتهم وتكتيكهم في النزاع. وعلى الرغم من أن الحركة الاسلامية بين الفلسطينيين لاتمثل وحدة تنظيمية واحدة ـ بل وثمة خصام شديد بين بعض تكتلاتها ـ فإن اشكال وأساليب نضالهم متشابهة، فالكتل جميعها تمثل منظمات سرية للغاية وتستخدم الاساليب النضالية المتطرفة وتعتمد في نشاطها على الشباب معتقدة بأنهم وحدهم قادرون على بذل حياتهم بلا تردد في المعركة الحاسمة ضد العدو. ويرى الاختصاصيون الغربيون امكانية اندماج «الاصولية الفلسطينية» بالايرانية واللبنانية وتحول النزاع العربي الاسرائيلي الى حرب دينية آخذين في الاعتبار الرد العاصف من جانب المتطرفين الدينيين اليهود ، واسرائيل الآن تواجه انتفاضة شعبية حقاً، فالفلسطينيون يخوضون النضال على الأرض الفلسطينية لأول مرة في تاريخ النزاع العربي الاسرائيلي.

ان الحرب العراقية الايرانية اكبر واكثر النزاعات سفكاً للدماء بعد الحرب العالمية الثانية، وقد أدى اليها الصراع في سبيل الهيمنة على المنطقة وخلافات الحدود والسعي لاعلاء هيبة الدولة داخل البلاد عن طريق «النصر العسكري»، وقد اضطلع العامل الاسلامي بدور غير قليل الاهمية في هذا النزاع المسلح الى جانب الدوافع السياسية والايديولوجية والاسباب الاجتماعية النفسية، وكانت الحرب مع العراق قد ناسبت تماماً خطة تصدير الثورة الاسلامية التي كان هدفها النهائي تشكيل «المنظومة الاسلامية العظمى»، وأصبحت هذه الفكرة الطوباوية

اداة ترسيخ سلطة رجال الدين الشيعة والخميني الذي انتزع النفوذ بمهارة من أيدي اليساريين بعد ثورة عام ١٩٧٩ . وكان التعصب المهيمن على عقول قادة ايران قد عين اتجاها غريبا على القرن التكنولوجي العشرين في حرب جرت بسلاح عصري ولكن بتأثير أفكار القرون الوسطى .

أما ما يتعلق بالعراق، فان النظام البعثي فيه قد طرح فكرة القومية في مواجهة سلاح الخميني الاسلامي منطلقا من اطروحاته الايديولوجية وطابعه العلماني . وفي الحقيقة ان أيا من الطرفين المتنازعين لم يحقق أهدافه . ويدل سير الحرب الايرانية العراقية على ان التمسك بالطوباويات الدينية الاجتماعية لايؤدي الا الى التضحيات غير المبررة والمآزق في نهاية المطاف، وكان ايقاف الحرب الايرانية العراقية ومحاولات ايجاد حل سلمي للنزاع دليلاً على ان الرأي العام في البلدان النامية أخذ يعي مخاطر النزعات الشوفينية والدينية .

ان الزمن يقف ضد المحدودية الدينية ومحاولات ارجاع التاريخ الى الوراء عن طريق اختلاق خرافات دينية جديدة أو مجددة، والعامل الاسلامي، الذي يضيف الى أي نزاع عنصر التعصب والقسوة، يعقد حلة ويضفي على الوضع طابع التوتر المأساوي .

وتدل الخبرة المستخلصة من النزاعات في بلدان آسيا وأفريقيا على ان للاسلام حتى الان امكانات غير قليلة للتأثير في الوعي الاجتماعي اسير التقاليد والاوهام، ولكن الشكل الديني الذي ترتديه الحركات السياسية يفتقر لامكانية حل مهماتها حلا بناءاً وشاملاً، لان اطر العقائد الدينية الجامدة ضيقة تماماً.

الاسلام في الحياة السياسية الاجتماعية لبلدان افريقيا الاستوائية

ا. د. ساخاتيف

سيجري الحديث هنا عن قسم من العالم الاسلامي له خصوصية معينة، وهو الطرف الجنوبي الغربي: افريقيا الاستوائية، وهو، اضافة الى مناطق الهند البعيدة، يمثل منطقة انتشار عاصف للاسلام وترسخ سريع لمواقعه في المجالات السياسية الاجتماعية والايديولوجية والثقافية. فغالباً ما تتقبل الاسلام شعوب كاملة هنا، وذلك في غضون حياة جيل واحد، وثمة حقيقة معترف بها. وهي ازدياد تأثير الاسلام في السياسة الداخلية وطابع العلاقات الدولية، وهو، بوصفه تيارا تقليديا (تقليديا جديداً على الاصح)، يمثل القوة السياسية الفكرية الاكثر دينامية والقادرة على منافسة المسيحية بنجاح، على الرغم من أن الاخيرة قد ترسخت عميقاً في المرحلة الاستعمارية، وفي بعض البلدان (وعددها يتزايد) يتغلب الاسلام على الافكار البرجوازية والاشتراكية الاجتماعية، وفي كل مكان عملياً يتخذ الاسلام اشكالاً تجمع بين القواعد (الاعراف ـ المترجم) الايديولوجية والثقافية والاجتماعية

والـدينية الافـريقية والاسـلامية العربية، وهذا المزج (المرحلة الاولى من اشاعة الاسلام) يسهل نشر الاسلام بين الجماهير.

تشير حسـاباتنا الى أن عدد المسلمين في افريقيا الاستوائية حاليا يساوي حوالي ١٣٠ مليون انســان، أي حوالي ثلث سكـان افـريقيا الاستـوائية وسبـع المسلمين في العـالم، وفي الستينـات والسبعينـات كان يدخل الاسلام ٩ ـ ١٠ أشخـاص مقـابـل كل مسيحي جديد، وذلـك في افريقيا الغربية، وبينهم ليس اصحاب العقائد التقليدية الافريقية وحسب، بل وأحياناً مسيحيون، وهذه الحقائق وحدها تلزم الباحثين باعادة تقييم دور الاسلام في القارة الافريقية، في العمليات السياسية الاجتماعية والثقافية والعلاقات بين المجموعات الاثنية، وينبغي زيادة هيبةالعلوم المختصة بدراسة الدين والاسلام، وينبغي ان تجري دراسة الاسلام بالارتبـاط الـوثيق مع علوم الاجتمـاع والسياسة. وثمة دراسات اعدت في معهد افريقيا التابع لاكاديمية العلوم السوفييتية تمثل محاولة لتنفيذ هذه المهمة.

استـطاع الاسلام خلافا للمسيحية في خلال أكثر من الف سنة ان يعمق جذوره في بنية الحياة الاجتماعية في افريقيا الاستوائية، كما وأصبح لدى شعوب كثيرة في أفريقيا الغربية ولدى بعض شعوب افريقيا الشرقية «اساسا للوعي الذاتي الاثني والثقافة الآثنية أو جزءاً هاما منها». ومع ذلك لم يستطع الاسلام «ان يخضع اخضاعاً تاما البنى الثقافية ـ الاجتماعية التقليدية في البلدان الافريقية» (الاسلام في افـريقيا الغربية، موسكو، ص٥)، لانه، هو بدوره، تعرض لتأثير مقابل من جانب العـلاقـات الاجتمـاعية والثقـافات التقليدية، وفي النتيجة، ظهرت قبيل الاحتلال الاستعماري الاوروبي لدى غالبية شعوب افريقيا الغربية وبعض مناطق افـريقيا الشـرقية ثقافات جمعت بين عناصر العبادة الاسلامية والشريعة والتقاليد السياسية الاسلامية وبين عناصر التقاليد الافريقية المحلية، ويعبر باحثون كثيرون عن هذا الجمع بمصطلح الاسلام «الافريقي» أو «الشعبي» ويتحدثون عن اندماج عناصر ثقافية افريقية واسلامية.

ومـع تحلل العـلاقـات القبلية التقليدية تحت تأثير الاقتصـاد الـرأسمالي العالمي اخذ الاسلام على عاتقه وظيفة التكامل الديني الاجتماعي في المجتمع، وانتقلت وظيفة الزعيم التقليدي الى الإمام (رجل الدين marabout و «أخذ مجتمع السود ينتظم حوله بالذات» M. Magassouba. L'Islam au Sénégal: Demain les Mollahs? ؍ 1985, p.22 وبفضل الدور التكاملي للاسلام وطابعه الشامل (خلافا للمسيحية) استطاعت المجتمعات الافريقية في السودان الغربي وقسم من افريقيا الشـرقية التـلاحم في المـرحلة الاستعمـارية والتكيف مع ظروف العصر، وكان الافارقة يتقبلون الاسلام كتراث ديني ثقافي خاص بهم، وهذا ما سهل كثيرا انتقال المجتمعـات الافـريقية الى العصـر الحـديث، واصبح الاسلام جسراً قرب بين الماضي والحاضر.

وفي اطـار البنى الاجتماعية التي شاركت الفرق الدينية الاسلامية مشاركة مباشرة في تكوينها كان الانتماء الى هذه الطريقة (من الطرائق الدينية الاسلامية) أو تلك والولاء لهذا الإمام أو ذاك عنصرا في العلاقات الاجتماعية اكثر اهمية من الانتماء الاثني، وهنا يبرز الدور العام للاسلام بوصفه عاملا في التكامل والتلاحم الاثني، وهذا ماله أهمية خاصة في ظروف الدول الافريقية.

ان جاذبية الثقافة الاسلامية والاحترام الكبير الذي تتمع به لدى الشعوب غير الاسلامية ودخول الافارقة الى الاسلام بوصفه دينا غير مرتبط بالاستعمار (خلافا للمسيحية) وأفكار الثواب بعد الموت ـ كل هذا يصبح عاملاً قوياً لنشر الاسلام. ولـدى الشعـوب المجـاورة تتمتـع بالنفـوذ ذاتـه المؤسسـات السياسية والثقافات المتأسلمة وطراز حياة الشعوب الاسلامية التي كانت تخضع لها سابقاً.

ان الانتقال الى الاسلام غالباً ما يصبح مرحلة أولية في طريق التمازج الاثني بين المجموعات الاثنية الكبيرة التي دخلت الاسلام منذ فترة بعيدة. كما وان نشر الاسـلام بين الاقليات القـومية من قبل الجهات الرسمية في بعض الدول يمثل محـاولـة ترمي الى «اضعـاف النزعات الاثنية داخل الدولة الضعيفة جدا» (يو.

كوبيشانوف. تاريخ انتشار الاسلام في افريقيا. موسكو، ١٩٨٧، ص١١). وهذا العامل وحده يبين أهمية الاسلام السياسية الوطنية في الدول الافريقية.

واضافة الى النزعات التوحيدية الاثنية يولد الاسلام في الوقت نفسه اسسا لوضع الحدود بين المجموعات الاثنية، وتسبب ذلك بالدرجة الاولى الطرائق الدينية ذات البنية الدينية ـ الاثنية، وعلى سبيل المثال تتمسك بالقادرية الحنبيلة مجموعات ماندية الاثنية في ساحل العاج (كوت ديفوار)، في حين ان باوليه وآني تتمسك بطريقة الشاذلية، والقادرية والتيجانية وكذلك المهدية اساس اثني ضيق في نيجيريا، وتبرز النزعات الاثنية القبلية بوضوح في نشاط الفرق الدينية في البلدان التي يمثل الاسلام فيها دين الاقلية النسبية وحيث دوره في الترابط الاجتماعي لايزال ضعيفاً. وغالباً ما يؤدي ذلك الى التنافس بين الفرق، الامر الذي يزداد حدة بسبب التناقضات الاثنية: بين المريدية والتيجانية في السنغال، وبين الفرق العربية القديمة والفرق المتأفرقة في تنزانيا وكذلك موريتانيا. . . الخ. ومن خلال النزاعات الدينية الاثنية، التي تتحول احياناً الى اصطدامات دموية، تتنفس عادة التناقضات الاجتماعية والعنصرية. والنزاعات الدينية الاثنية هي الآن واحدة من العقد الاكثر مأساوية في الحياة السياسية الداخلية الافريقية.

وتزداد أهمية الاسلام في العملية السياسية باستمرار على الرغم من انه ليس ايديولوجية رسمية في أي بلد من بلدان افريقيا الاستوائية باستثناء الصومال وجزر القمر وموريتانيا وجيبوتي.

في السبعينات والثمانينات برز نشاط الاسلام بصورة ملحوظة في افريقيا الاستوائية وازداد تأثيره في البنى السياسية المحلية وسياسة الاوساط الحاكمة، وتحول الاسلام الى قناة «تنجذب من خلالها الى السياسة فئات واسعة من السكان الافارقة» (الاسلام في افريقيا الغربية . . ص٧). وتزداد اهمية الانظمة الايديولوجية المعادية للغرب والاشتراكية، وهي تقوم على اساس الاسلام، وثمة

ظاهرة جديدة في افريقيا الاستوائية، وهي ظهور حركات تعبر بصيغ اسلامية عن احتجاج الجماهير الاكثر فقرا.

وكثيرا ما تستخدم الاوساط الحاكمة الاسلام كوسيلة لتعزيز سلطتها والتلاعب بوعي الشعب، هذا اضافة الى ان الظروف الخارجية تجبر هذه الاوساط على ذلك، ومنها المساعدة المالية الاقتصادية التي تستلمها من دول الشرق العربي، وقد بلغ مقدار هذه المساعدات في الاعوام ١٩٧٤ ـ ١٩٨٢ حوالي ٨ مليارات دولار. وثمة تأثير غير قليل للتيارات الاصولية والاصلاحية في الاسلام، التي اخذ زعماؤها بعد الثورة «الاسلامية» الايرانية يطالبون بتشكيل جمهوريات اسلامية، وفي هذه الظروف تضطر الاوساط الرسمية في نيجيريا والنيجر والسنغال وبعض البلدان الاخرى الى تأكيد تمسكها بمبادىء القرآن كي لاتنتقل المبادرة الى ايدي الاصلاحيين الذين يسعون لتحويل البلدان الافريقية الى مجموعة اسلامية. كما وأن النشاط الثقافي والاقتصادي للدول الاسلامية والمنظمات الاسلامية العالمية يؤثر كذلك في اتجاه تعزيز دور هذا الدين العالمي في القارة الافريقية.

تكتسب المنظمات الدينية الاسلامية، التي تمتلك قاعدة جماهيرية، أهمية خاصة في القسم الاسلامي من افريقيا في ظروف الانظمة السياسية المتعددة الاحزاب.

لاشك في ان الاسلام في افريقيا الاستوائية يمثل ظاهرة تقدمية اذا ما قورن بالاديان التقليدية الافريقية. ولكنه هنا أيضاً كشف بوضوح عن محدوديته السياسية الاجتماعية، اذ أصبح احد الاسباب الرئيسية للارتداد الاجتماعي في غينيا وجزر القمر، وفي الوقت نفسه استخدم الاسلام في تنزانيا لاجراء تحولات تقدمية وفي غالبية البلدان يتعايش الاسلام مع عناصر العلاقات الرأسمالية.

وهكذا، على الرغم من تفاوت الوضع الحالي للاسلام ومستقبله في بلدان افريقيا الاستوائية، فمن الواضح انه لايمكن النظر في التطور الاجتماعي السياسي اللاحق بدون أخذ العامل الاسلامي في الاعتبار، ويمكن أن نفترض انه سيساعد

لاحقاً أيضاً على اشاعة السياسة بين المؤمنين وسيزيد الوضع السياسي الفكري هنا حدة، واعتمادا على خبرة السنوات الاخيرة، وخاصة في نيجيريا، يمكن ان نقول ان الاحتجاج الاجتماعي في هذه الحالة سيبرز في اشكال اسلامية تمتزج بالتقاليد الافريقية ويمكن ان تؤدي الى اعمال قسوة وسفك دماء. وهذه التغيرات المحتملة في منطقة الاسلام الافريقي الجديد والتي ستبرز هنا بحدة خاصة قادرة في المستقبل على تحويل افريقيا الاستوائية الى زعيم العالم الاسلامي، بمعنى انها ستكشف لمناطق الاسلام الاخرى عن عناصر مستقبلها المحتمل.

التخلف والاسلام من منظور تاريخي

كيرهارد هوب

تعاني البلدان الاسلامية، شأن بقية الدول النامية، من حالة اصطُلح عموماً على تسميتها بـ «التخلف». ولا يقتصر هذا المفهوم على الميدان الاقتصادي (التخلف الاقتصادي) بل يتعداه لميدان العلاقات الاجتماعية والقومية (الاثنية) والسياسية والايديولوجية بين الشعوب التي تعيش في هذه البلدان. وعلى حين ان هناك مواد بحث واسعة حول «التخلف الاقتصادي»، فان هناك نقصاً في المعرفة الاساسية حول العلاقة بين التخلف الاقتصادي وبقية ميادين الحياة الاجتماعية. وعليه، ليس من المعروف تماماً كيف والى أي مدى تعتمد مظاهر التخلف في البنية القومية على «التخلف الاقتصادي»، وبأية طريقة نمت هذه التبعية في التاريخ.

ان الجهود العملية والنظرية التي بُذلت لمساعدة البلدان النامية في القضاء على حالة التخلف، وبشكل رئيس «التخلف الاقتصادي»، متعددة ومتنوعة. وان

«البدائل الاسلامية» (عن التحلف) تنتمي الى جهود محلية اصلية تقوم بها البلدان النامية ذاتها. وقد اضطلع بها الاصوليون الجدد بقوة اكبر منذ نهاية السبعينات، وقد فعلوا ذلك باسلوب كفاحي يتجلى في مثال مصر وتونس والجزائر، الخ. وتتضمن هذه البدائل تصورات عن «الاقتصاد الاسلامي» و«التاريخ الاسلامي» و«العلم الاسلامي» و«الايكولوجيا الاسلامية».

وتتميز هذه التصورات بخاصية مشتركة: الالزام القرآني. هذا يعني انه «لا شيء يحظى بالمشروعية الخاصة به خارج اطار الوحي القرآني»[1].

ورغم ان هذا الميل اخذ بالظهور، اصلاً، قبل اندلاع «الثورة الاسلامية» في ايران، إلا انه اكتسب زخماً اقوى من خلالها. ولو نظرنا الى الامر من زاوية تاريخ الافكار، لبدا ذلك روح الثمانينات، على الاقل في بلدان الشرق الادنى والاوسط.

دعونا نتذكر الآتي: في الخمسينات كانت الايديولوجيا القومية لحركة التحرر الوطني هي المحدِّد لروح ذلك العصر؛ اما في الستينات فقد سادت الاشتراكية غير البروليتاريا في الفكر الاجتماعي. وفي السبعينات استبدلت كلا الايديولوجيتين بنقد «فكر الهزيمة»[2]، وتحددت الثمانينات «بعودة روحية الى الماضي»[3]. ان «البدائل الاسلامية» التي يطرحها الاصوليون الجدد، هي جانب اساسي، وان يكن ليس وحيداً، من هذه «العودة الى الماضي».

ان «العودة الى الماضي» بعامة، و«البدائل الاسلامية» بخاصة تقدم من حيث الجوهر ردود افعال على التخلف، ان هذه الافكار، التي انتشرت انتشاراً واسعاً وتكثفت في الثمانينات، هي دليل على عمق الازمة في المجتمعات

(١) حداد. ي. ي. الاسلام المعاصر والتحدي التاريخي، الباني، ١٩٨٢، ص ١٣٤.

(٢) عجمي. ف، المأزق العربي، الفكر والممارسة العربية منذ ١٩٦٧، كمبردج - لندن - نيويورك، روشيل - ميلبورن - سيدني، ١٩٨١.

(٣) العالم. م. أ. الفكر العربي المقصر في مواجهة التراث، في. اليسار العربي، باريس، العدد ٣٠، ١٩٨١، ص ٢٩.

«المتخلفة» اليوم. وعلى أية حال فان «العودة الى الماضي» و«البدائل الاسلامية» ليست مجرد علامة على التخلف الراهن، بل في الوقت نفسه نتاج العملية التي اوقعت هذا التخلف. من هنا فان العلاقة بين التخلف و«البدائل الاسلامية»، ليست قضية آنية بل تاريخية اساساً.

ان جذور العلاقة بين الاثنين ترجع الى القرن التاسع عشر، في الاقل. فالظاهرتان ترتبطان بنمو التشكيلة الرأسمالية في البلدان الاسلامية. ان خصوصيات نشوء وتطور الرأسمالية، وتأثير العوامل المحلية والاقليمية وعوامل التاريخ العالمي، تشكل جانباً اول من هذه العلاقة. وقد ادت هذه العوامل، في كليتها وتفاعلها، الى التخلف، أي الفجوة في تطور التشكيلة بالقياس الى الرأسمالية المتطورة (والاشتراكية). ان رد فعل المسلمين على هذه العملية، وتحديداً على انبثاق التشكيلة الرأسمالية في بلدانهم ومناطقهم، اضافة الى الشكل الذي اكتسبه الاسلام في هذه العملية، يؤلف الجانب الآخر من هذه العلاقة. ولقد توفرت، لسنوات، مواد بحث غنية على كلا الجانبين. ولكن في ضوء التخلف الراهن وتجلياته المحبطة، لابد من القيام بتأملات جديدة في هذه العلاقة ذاتها، وفي تطورها في مجرى التاريخ، وفي النتائج المتناقضة التي ولّدتها.

في نهاية ثلاثينات هذا القرن، مرت هذه العلاقات بثلاث مراحل، في الشرق الادنى والاوسط: المرحلة الاولى تطورت من نهاية القرن الثامن عشر حتى نهاية سبعينات القرن التاسع عشر؛ والمرحلة الثانية من بداية تسعينات القرن الماضي حتى الحرب العالمية الاولى، والمرحلة الثالثة غطت الفترة من عشرينات الى ثلاثينات القرن العشرين.

المرحلة الاولى هي المرحلة ما قبل الكولونيالية. وقد تميزت بنشوء اجنة التشكيلة الرأسمالية في اجزاء من تلك المنطقة. بيد ان تطور الرأسمالية اكتسب خصوصية حاسمة: فبسبب افتقار الاقطاع الشرقي الى الديناميكية، لم تنمُ التشكيلة الجديدة «عضوياً» من التشكيلة القديمة، ولم تتغلب الرأسمالية على

الاقطاع بالوسائل الثورية، بل جرى تشجيعها وتعزيزها من خلال الاصلاحات الفوقية في انحاء واسعة من المنطقة. وكانت اشكال الاصلاحات المستخدمة هي: اولاً الاصلاحات التي قام بها محمد علي في مصر، وهي اصلاحات «مقررة ذاتياً»[٤] إلا انها فشلت، نظراً لانها خنقت نفسها (من خلال احتكار الدولة). واخيراً سقطت ضحية تدخل القوى الاوربية التي اعتراها القلق. ثانياً الاصلاحات التي اتخذت شكل «التنظيمات العصملية» (العثمانية). وكانت هذه الاصلاحات ناجحة، إلا انها كانت «مقررة من الخارج»، فاتحة اجزاء من المنطقة للرأسمال الاجنبي. وكان كلا الشكلين كارثياً نظراً لان ذلك اشاد الاسس ـ خلافاً لحالة اليابان[٥] ـ لنشوء رأسمالية «تابعة» وتحول المنطقة الى «طرف».

في البدء لم يكن لهذا التطور كبير تأثير على الاسلام: فالطريقة التي ولدت بها الرأسمالية هنا لم تسمح بتوليد حافز قوي فما هو ضروري لتكييف الاسلام. والمسلمون الذين قاموا بالاصلاحات وساندوها إنما فعلوا ذلك في اطار الاسلام «السلفي». اما «تفكيرهم الجديد» فقد تطور خارج اطر الاسلام، أي في اطار التنوير العربي الانساني في العالم. ومن جهة، فان الانصار الرسميين للاسلام «السلفي»، أي العلماء، وقفوا خصوماً للاصلاحات، شاجبين اياها كتدخل غير مقبول في النظام الكامل الذي وضعته السماء. وبذا اسهم هؤلاء بقسط كبير في تلكؤ وتيرة تطور المجتمعات الاسلامية. وعليه، لا عجب ان عدداً من مفكري ذلك العصر القليلين، أي في نهاية سبعينات القرن التاسع عشر، وفي المقدمة منهم

---

(٤) شولخ. أ: تشكّل الدولة الطرفية: مصر ١٨٨٤ ـ ١٨٨٢ في: مصر في القرن التاسع عشر، باريس، ١٩٨٢، ص ١٧٨.

(٥) شولخ. أ، مصر في النصف الاول من القرن التاسع عشر واليابان في النصف الثاني منه: مقارنة لتاريخ التطور. في: التاريخ في العلم، شتوتغارت، المجلد ٣٣، العدد ٦، ١٩٨٢ ص ص ٣٣٣ ـ ٣٤٦.

جمال الدين الافغاني، وضعوا اللوم على عاتق اولئك العلماء عن الكارثة التي احاقت بالعالم الاسلامي في المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية هي مرحلة وقوع الدول الاسلامية الرئيسية ضحية للغزو الكولونيالي. وقد تحددت هذه المرحلة بتطور الرأسمالية «التابعة» أو رأسمالية ذات «طابع كولونيالي» في المنطقة بتعبير كتاب سوفييتي نُشر مؤخراً(٦)، وبذا تحولت الى «طرف» في السوق الرأسمالي العالمي. وكما قال اليكسندر شولخ فان «التطور نحو التخلف»(٧) كان قد بدأ. وتحول التلكؤ في التطور الى تفاوت في تطور التشكيلة.

واثرت هذه العملية بعمق على الاسلام، وكان لها عواقب باهضة. ومن المهم ان نشير الى ان الحافز الحاسم لبدء الاصلاح في الاسلام لم يأتِ من التغيرات الاجتماعية الداخلية، بل من الخطر الحقيقي الداهم من الخارج: وبالتحديد من اوربا الرأسمالية الكولونيالية التي دخلت حقبة الامبريالية.

لقد شعرت الغالبية الساحقة من المسلمين بزحف الغزو الكولونيالي على دار الاسلام من جانب اوربا «الكافرة» واعتبرته كارثة محيقة، حفزت، من جانب، بعض ممثليها المفكرين، مثل سيد احمد خان، الافغاني، ومحمد عبده، على البحث عن اسباب هذا التطور العجيب في الاسلام، وتكييف الاسلام للوضع الجديد، أي القيام بالاصلاح. ومن جهة اخرى فان الاسلام، الذي بدأ فيه بعض العلماء بالاصلاح، اثبت انه الدرع الاصلي الواقي من الكولونيالية المهيمنة لاوربا المسيحية، وانه رمز الهوية التي قاتل المسلمون اوربا في سبيلها وسعوا الى تحقيق

---

(٦) تطور الرأسمالية في العالم العربي، موسكو، ١٩٨٨، ص ٢٦

(٧) شولخ. أ: التوسع الاوربي وتحول مصر ١٧٦٠ - ١٩٢٢. في: غريف ماير، ج. هـ (اعداد). المجتمعات التقليدية والرأسمالية الاوربية. فرانكفورت على الماين، ١٩٨١، ص ١٥١.

وحدتهم. وقد عانى الافغاني من هذه المحنة فلسفياً[٨] وسياسياً[٩]، وقد جسدها خيراً من أي مفكر آخر: لقد كان واحداً من اكثر انصار اصلاح الاسلام راديكالية، وكان في الوقت نفسه احد واضعي الوحدة الاسلامية. وقد حاول العثمانيون والعلماء الموالون لهم ان يستخدموا فكرة الوحدة الاسلامية لحماية وحدة ووجود الامبراطورية بوجه العديد من المصلحين الاسلاميين[١٠]. وهكذا وُضعت حدود ضيقة احاطت منذ البداية بالاصلاح الاسلامي. ولم تنشأ هذه الحدود المقيدة عن الظروف السياسية وحدها - كما اشرنا اعلاه، بل نشأت ايضاً عن ظروف اجتماعية.

ففي المرحلة الاولى كما في الثانية، نجد ان الرأسمالية «التابعة»، أي «الكولونيالية»، الناشئة في المنطقة قدمت حوافز بالغة الضعف لاصلاح الاسلام جذرياً. فظروف نشوء وتطور البرجوازية، المرتبطة بهذه الرأسمالية، لم تجلب معها، وعياً - ذاتياً ثورياً كان من شأنه ان يعطي تحفيزاً كافياً لاصلاح الاسلام، أو ان هذا كان اضعف مما ينبغي. وكان جول باينن محقاً في توصيف المصلح محمد عبده باعتباره «واحداً من الممثلين الفكريين للبرجوازية الزراعية الصاعدة في مصر»

---

(٨) خدوري. أ. الافغاني وعبده. بحث في الانكار الديني والفعالية السياسية في الاسلام المعاصر لندن ١٩٦٦،

انده. و. : هل كان جمال الدين الافغاني ومحمد عبده لا ادريين؟ في: مجلة الجمعية الالمانية للبلدان الـ morgen، فايز بادن، ملحق (١)، الجزء ٢، ١٩٦٩ ص ٦٥٠.

- جانس، ج. ج. غ «اشك في ان صديقي عبده... كان، لاأدرياً في الواقع». في: بيتسمان، ب. و (اعداد): أكتا اورينتالا نيرلانديكا، لايدن ١٩٧١،

- اسد. ت: السياسية والدين في الاصلاح الاسلامي. نقد لبحث خدوري المعنون «الافغاني وعبده». في: مجلة دراسات الشرق الاوسط (ميدل ايست ستديز) لندن، العدد ٢، ١٩٧٦، ص ١٣.

(٩) بخصوص الخلاف حول المصلح الاسلامي الهندي سيد احمد. راجع: احمد. أ. سيد احمد خان: جمال الدين الافغاني ومسلمو الهند: في: دراسات اسلامية، باريس، المجلد ١٣.

(١٠) انظر: كومنز. د: المصلحون الدينيون والعروبيون في دمشق، ١٨٨٥ - ١٩١٤. في. المجلة العالمية لدراسات الشرق الاوسط، لندن، المجلد ١٨، العدد ٤، ١٩٨٦، ص ٤٠٥.

«نحـو التـطور الـرأسمالي»[١١] وذهب أريك ديفيز الى ابعد من ذلك بقوله: «ان المثقفين المصريين الذين ارتبطوا بحركة الاصلاح، مثل عبده وحرب، سعوا الى احداث تغيير سياسي واقتصادي يتوافق مع تغير موقعهم الطبقي. **وفي الوقت نفسه** (التشديد مني: هوب) سعوا الى الحيلولة دون حصول أي تغير في القيم ناشىء عن التأثير الهدام للامبريالية الغربية على المعايير التقليدية، أو ناشىء عن الحراك العمودي (صعود) افراد هذه الشريحة الاجتماعية»[١٢].

من هنا فان الاصلاح الاسلامي، على غرار التنوير العربي، اكتسب جانباً «قـومياً» كما اكتسب ايضاً جانباً «كولونيالياً». وكان هذا الاخير حاسماً للاصلاح الذي استنفد في التحديث، ليخبو آخر الامر، وهو ما حصل في المرحلة الثالثة.

في المرحلة الثالثة تولت قوى برجوازية وبرجوازية صغيرة القيادة في الصراع المنـاهض للكـولونيالية الذي شنه العرب المسلمون. وتحدرت هذه من طبقات وفئـات اقتـرنت بالتشكيلة الـرأسمـالية، ونعني بالتحـديد الرأسمالية «التابعة» أو «الكـولونيالية» في المنطقة. وتتسم هذه المرحلة بان اقساماً من البرجوازية تبذل جهوداً للتخلص من التبعية الى المتروبولات الرأسمالية، والتغلب على الرأسمالية «التابعة»، أي «الكولونيالية» والسير على طريق التطور «الوطني» للرأسمالية. حصل هذا اساساً في مصر وسوريا[١٤]. وان مؤثرات الازمة الاقتصادية العالمية على هذه البلدان الاسـلامية وغيرها، دعمت هذا التطور[١٥]. واستكمالاً لجهود البرجوازية

---

(١١) بايبْن. ج: الرد الاسلامي على التغلغل الاسلامي في الشرق الاوسط. في: ستوواس. ب (اعداد). الحافز الاسلامي، لندن ـ سيدني، ١٩٨٧، ص ٨٩.

(١٢) ديفز. إي. مفهوم الاحياء ودراسة الاسلام والسياسة. المرجع نفسه. ص ٤٣.

(١٣) هوب. ج: التخلف والاسلام. في مجلة: آسيا، افريقيا، امريكا اللاتينية، برلين، المجلد ١٦، العدد ٣، ١٩٨٨، ص ٤٤٥.

(١٤) خوري. ب. س: حركة الاستقلال السورية ونمو النزعة القومية الاقتصادية في دمشق. في: نشرة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الاوسط، لندن، المجلد ١٤، العدد ١، ١٩٨٨، ص ٢٥.

(١٥) مايخر. هـ: ردود الافعال على الازمة في غرب آسيا وشمال افريقيا، في: روترموند. د، (اعداد) الاطراف في الازمة الاقتصادية، بادربورن، ١٩٨٣، ص ٨١.

حاولت القوى البرجوازية الصغيرة الانفصال عن الاقتصاد الكولونيالي عبر الطرائق التعاونية في الانتاج والتوزيع .

وعلى حين كان لهذه التطورات اثر حادّ على الاسلام ، فان الاسلام ، بعد اجراء الاصلاح ، لم يكن قادراً على تحفيز هذه التطورات بصورة جوهرية : ان الاصلاح الاسلامي وحدوده التي رُسمت في المرحلة الثانية وصلت الى الركود في منتصف السبعينات . وفشلت آخر محاولة بارزة قام بها علي عبد الرزاق . وبرزت حركة مناهضة للاصلاح في شكل حركة الخلافة ، التي خشيت من ان يؤدي الغاء منصب الخلافة ، بوصفه رمزاً للعظمة والوحدة الاسلامية ، الى تكريس تبعية المسلمين للامبريالية . وكان حميد عنايات مصيباً في قوله : «ان الغاء الخلافة كان ظاهرياً انتصاراً عظيماً لدعاة التحديث» ولكن «كان **السلفيون المنتصر الحقيقي** (التشديد مني : هوب) في آخر المطاف»(١٦) .

وعلى حين ان الجانب التحديثي في الاصلاح الاسلامي كان ضامراً ، أي ان سلفية جديدة نمت من السلفية ، والتي يسميها طيب تيزيني «سلفوية» ، فان الجانب الاصولي اشتد اكثر وغدا مستقلاً ، وعززته النتائج المدمرة للازمة الاقتصادية العالمية . وهكذا اظهرت جماعة الاخوان المسلمين الى الوجود .

ولا عجب : ففي حين اعتقدت البرجوازية الوطنية انها وجدت ايديولوجية المستقبل ، التي تساعدها في تحقيق مطامحها ، ليس في الاسلام بل في القومية ، فان ملايين المنتجين الصغار ، المفقرين ، والمتمرغين في البؤس ، تحولوا الى السلفية الجديدة للاخوان المسلمين ، مشكلين قاعدتها الجماهيرية .

ان المقارنة بين الثلاثينات والثمانينات تقدم صورة ساطعة ومذهلة . ورغم ان

---

(١٦) عنايات ، حميد ، الفكر السياسي الاسلامي المعاصر ، اوستن ، ١٩٨٢ ، ص ٦٨ .

(١٧) حوار مع الباحث والمفكر طيب تيزيني ، في : اليسار العربي ، باريس ، العدد ٥٥ ، ١٩٨٣ ، ص ٣٠

المرء ينزع الى رؤية الاستمرار في خط مستقيم، فان الحال ليس كذلك. مع هذا ثمة استمرارية: فاليوم كما من قبل، يؤلف وجود «البدائل الاسلامية» تعبيراً عن ونتيجة لـ «التطور نحو التخلف».

العلمنة والاسلام في مصر

البروفيسور: ج. موزيكارز

إن قضية العلمنة هي، من حيث الاساس، قضية العلاقة بين الدين والعلم. وفكـرة العلمنة، بوصفها مقولة فلسفية تاريخية ثقافية مشخصة، هي نتاج القرن التاسع عشر.

ويشير الباحث د. م. أوغرينوفتش في رسالته العلمية (موسكو ١٩٧٣) إلى أنه توجد على العموم خمسة مفاهيم للعلمنة في علم الاجتماع البرجوازي المعاصر:

(آ) ـ العلمنة بوصفها تحللاً للدين، واختفاء للدور الاجتماعي الذي يلعبه.

(ب) ـ العلمنة منظورا اليها بوصفها توافق «الجماعات والمؤسسات الدينية» مع العالم الذي تحيا فيه.

واستنادا الى هذا المفهوم، لايمكن للكنائس ان تقتصر نفسها على الميدان

الـديني، ولكن ينبغي لها ـ حتى تستطيع القيام برسالتها الدينية ـ ان تنخرط في النشاط الدنيوي السياسي والاجتماعي والثقافي بشكل مناسب، وهذا الانخراط ينظر اليه على أنه مؤشر هام على علمنتها (أي التغلغل في العالم وبناه).

(ج) ـ العلمنة كمقابل لنزع قدسية العالم، أي العملية التي يفقد العالم في مجـراها طابعه المقدس السابق (مثلاً النشاطات التي كانت تُدرَج اصلاً في اطار ديني ـ ثقافي، كالعمل في الزراعة الذي كان يقترن بعدد من الطقوس السحرية أو طقوس العبادة، تترك هذا الاطار وتكتسب طابعاً دنيوياً خالصاً في وعي الناس.

(د) ـ العلمنـة باعتبـارها الفصل بين المجتمع والدين، و/أو ابعاد ميادين مختلفـة من الحياة عن نفـوذ الـدين. وعليه فإن المجتمـع الاكثـر علمنة، بهذا الخصـوص، هو المجتمـع الذي يتجلى الدين فيه، حصراً، في اطار مجموعة خاصة (مثلاً ان يؤلف المؤمنون اقلية واضحة من مجموعة السكان).

(هـ) ـ العلمنة باعتبارها نقلاً للايمان ونماذج السلوك في الميدان الديني إلى بقية قطاعات الحياة الاجتماعية والشخصية.

من بين هذه المفـاهيم الخمسـة للعلمنة، نجد أن المفهوم الوارد في (آ) والمفهـوم الوارد في (ج)، وحدهما اللذان يتطابقان مع المحتوى الفعلي لمقولة العلمنـة. أمـا المفـاهيم الثلاثة المتبقية فإنها لاتمثل هبوط الدين و/أو تحلله باعتباره جوهر هذه المقولة، بل هي تنزع إلى تصوير العلمنة بمثابة عملية تغيرات لا اكثر في تقسيم مجالات النفوذ بين الدين، والواقع الدنيوي الزمني، أي مجرد رسم حدود جديدة بين الاثنين.

ان الكثير من الباحثين يحددون العلمنة على انها انعطاف كوبرنيكي من الالة إلى الانسان، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعصر النهضة. فالانسان، وليس الالة، هو الذي

يقف في مركز العالم الملتف حوله. وان الانسان هو الذي يعتمد على نفيه، وقادر على تدبير كل شيء بنفسه، الانسان المستقل ذاتياً، سيد النهضة، وسيد عقلانية التنـوير. ان مملكـة الانســان (regnum hominis) قد حلت محل (regnum Dei) (مملكة الرب). وفي ظل مثل هذه الظروف لم تقتصر العلمنة على فكر الانسان (كوكيتو ديكارت: أنا أفكر اذن أنا موجود) بل تعدته بصورة حتمية الى بقية ميادين الحياة التي لم يعـد بالوسع ابقاءها تحت سيطرة الدين. وشيئاً فشيئاً بات النفوذ الالهي على شؤون السياسة والقانون والدولة والمجتمع والاقتصاد والزواج والاسرة والتعليم يتراخى، وأخذت استقلالية الاخلاق الدينية تغدو مبدأ اساسياً في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية.

لقد باتت الاسس الدينية في جميع هذه الاديان موضع تساؤل (ف. اكس، ارنولد، ١٤٢). وتعاني الاخلاق تغيراً يحولها من غاية إلى وسيلة. ويكف الانسان عن ان يقتصر على كونه كائناً اخلاقياً (لم يعد جوهر الانسان يُطابق مع الاخلاق). فالاخلاق عرضة للتغيرات في زمن معين، شأنها شأن أي شيء آخر.

ويشير س. أ. فان بيروزن إلى ان العلمنة تفترض ضمناً تحرر الانسان من سيطرة الميتافيزيقيا الدينية، ثم فيما بعد من سيطرة أية ميتافيزيقيا أخرى على فكره وخـطابـه. وتـرتبط العلمنة بموقف جديد من الزمن الراهن وتقديره على حساب الابدية، غير أن عملية العلمنة لاتنهي انفصال العالم عن الدين، بل تستهل ربط

الدين بالواقع الدنيوي، الزمني، بالطبيعة والتاريخ. لقد كان اللاهوت المسيحي ينزع إلى اعتبار العلمنة المعاصرة بمثابة دراما الحادية (هـ. دو لوباك، مثلًا) وبداية انحـدار الحضـارة عمـومـاً ـ تماشياً مع الفكرة القائلة بان هذا الطريق يسير من المقدس مروراً بالانساني لينتهي إلى الحيوانية.

ان الدين نفسه في أوروبا انقسم قبل ان تغدو الحضارة الأوروبية علمانية.

وان أول من فصل كامل ميدان شؤون السياسة عن الجوهر الاخلاقي المسيحي ووضـع هذا الميدان خارج قيود الخير والشر، هو نيكولاس ميكيافيلي (١٤٦٩ - ١٥١٧). لقد سحب من الدولة والقانون والسياسة مبررها الميتافيزيقي، ووضع حق السلطة فوق حق القـانـون، والسياسـة فوق حرمـة المـواثيق. «ينبغي على السياسي الفـطن ألا يلزم نفسـه بأي قَسَم، إذا كان مثـل هذا الولاء يتناقض مع مصالحه» حسب تعبير ميكيا فيلي.

وان القـانون الطبيعي، العقلاني، المعلمن في فترة التنوير، ينطوي على مرحلة اخرى من فك ارتباط القانون والدولة والسياسة عن الشريعة السرمدية (Lex aeterna). ويمكن رؤية العلمنة الحديثة وهي تخترق ميدان الاقتصاد السياسي. فالمؤشرات الأولى الواضحة على ذلك يمكن ان نجدها في اعمال أبي الاقتصاد السياسي، آدم سميث.

إن العقلانية الربوبية (Deism) تفصل السماء عن الأرض، وتجعل الأخيرة ميدانـاً بشـرياً خالصـاً، والليبرالية، المرتكزة على الفعل الحرّ للقوى التي تحل الانسجام تلقائياً بين مصالح الفرد ومصالح المجموع، لاتترك للخالق أي مجال مهمـا كان في ميدان الحياة البشـرية الحـاسم. فالاقتصاد يتحرك طبقاً لمبادىء اقتصـادية بشكـل خالص، لاتبعـاً لقوانين الاخلاق. ويتحول الانسان من كائن أخـلاقي، لاهدف له سوى تهيئة نفسه للابدية، إلى «انسان اقتصادي» ينحصر توجهه كلياً في هذا العالم.

وقد برهن العديد من الكتاب وجود ترابط بين تطور النزعة القومية المعاصرة والعلمنة. ففكرة الأمة تحدث ديناً جديداً. ودعا روسو نفسه إلى إقامة دين مدني (la religion civile) يجعل كل مواطن ملتزماً بواجباته السياسية.

إن الـدين يكتسب معناه، هنا، من خدمته للدولة القومية. وقد عبّر آبوت رانيال عن ذلك بامتلاء: «لم توجد الدولة من أجل الدين، بل بالأحرى وجد الدين

من أجل الدولة» إن العقيدة الاساسية لـ «الدين» الجديد للوطن (religion de la patrie) هي مساواة الجميع.

وإذا تغدو الدولة حيادية فيما يتصل بالدين، فإنها تعتق نفسها، كدولة، من الدين الذي يُعاد إلى الميدان الاجتماعي ليصبح شأناً شخصياً لمصالح وتقييمات فرد أو مجموعة، ويكفّ عن أن يكون جزءاً من جهاز الدولة. وقد سبق لماركس ان أشار بوضوح إلى هذه التبعية البنيوية: «لم يعد الدين روح الدولة، بل غدا روح المجتمع المدني. . انه لم يعد جوهر المجتمع بل جوهر الاختلاف. . . لقد نفي من المجتمع كمجتمع» (ماركس، المسألة اليهودية). وينطبق هذا القول على سائر البلدان التي تضمن فيها الدولة لمواطنيها حرية المعتقد كحق أساسي.

إن الحرية الدينية، بوصفها حق الحرية، تتضمن حرية الاعتناق الفردي والجماعي لدين معين، وحق عدم اعتناق أي دين، دون ان يؤثر ذلك أدنى تأثير على الوضع القانوني للمواطن في الدولة. ان جوهر ما هو مشترك، جوهر ماتجسده الدولة وتضمنه، لم يعد ماثلاً في دين معين، بل ينبغي ايجاده في أهداف زمنية، و/أو في عناصر زمنية مشتركة. لأن ماهو مشترك قد حوله الدين الى شيء خاص، أداة للمشترك، غير أن الأهم من ذلك كله، هو أن يتحدد جوهر الانسان يتعرض للتغيير. ان مدى ترسخ الحرية الدينية ينطوي على مدى علمنة الدولة، والعكس بالعكس، فمدى علمنة الدولة يتناسب طردياً مع مدى الحرية الدينية.

إن المجتمع الحديث لايمكن ان يُشاد من دون احداث تغيير في دوافع الناس، وان احد الاهداف الرئيسة للعلمنة هي خلق مثل هذا الدافع الجديد، الى جانب انهاء التركيز على السكينة والانسجام. ويمكن وصف هذا التغير، رمزياً، على انه يفترض التباين بين الافكار الاساسية للمذاهب الايمانية واللاايمانية. وتجد هذه الفكرة الاساسية تعبيرها، في اطار المسيحية كما في اطار الاسلام، بالتحية المألوفة: السلام عليكم! ويجد المرء في الاصل الاغريقي للعهد الجديد في ٩٥ موضعاً تعابير من قبيل، السلام، السكينة، مسالم، يُحلّ السلام والسكينة،

الخ، وتتكرر مثل هذه التعابير في القرآن الكريم، بوتيرة اكبر. زد على ذلك انه يجري الالماح الى السلام والسكينة أيضاً في مواضع لايجري فيها استخدام هاتين المفردتين مباشرة. وبمعنى من المعاني، فإن العهد الجديد والقرآن، مكرسان للسلام بصورة مباشرة في مواضع، وبصورة غير مباشرة في مواضع.

ولدى مقارنة «شالوم» العهد القديم، بتعبير «eirené» في العهد الجديد (النسخة الاغريقية)، نجد ان الكلمة «eirené» وميداناً فسيحاً من المعاني وثراء في هذه المعاني. ويضع ب. سوشيك، في معجمه الاغريقي ـ التشيكي، كلمة «eir-ené» كمعادل لكلمة «شالوم» العبرية، ولكنه يفسرها على انها تصف انتظام ورفاه مجمل حياة المرء، وانسجامها مع النظم السماوية والزمنية، بل انها تعبر ايضاً عن الخلاص.

ويظهر تعبير «السلام» مراراً وتكراراً في القرآن الكريم، وبخاصة في الفترتين الثانية والثالثة من السور المكية. وتعبّر كلمة «السلام» عن الرفاه على الأرض وفي العالم الآخر. وهي ايضاً التحية التي يلقيها ساكنو الجنة على بعضهم، كما أنها في الوقت نفسه التحية التي يتبادلها المسلمون، اكثر من غيرها. وقد اسبغ النبي محمد مغزى غير اعتيادي على تعبير «السلام» معتبراً إياه تحية الملائكة إلى المباركين، وشكلاً لتحية الانبياء السابقين.

إن الانتقال إلى المجتمع الحديث، وصياغة موقف جديد ازاء العمل يتطلب ان يجد المرء تحبيذاً للحركة ونبذاً للميل الى السكون. وطالما كانت الحياة على الأرض تمهيداً للابدية، فان السكينة لازمة لهذه الغاية. ففي السلام والسكينة وحدهما يمكن للانسان ان يتأمل وان يدخل في حوار مع بعد التعالي. ولكن ما أن يغدو تحسين الحياة على الأرض الهدف الرئيس، حتى يتعين على الانسان ان يتخلى عن السلام والسكينة، وان يعتاد على تزايد دينامية العمليات الاجتماعية والسياسية والثقافية. ان بناء مسجد، لايزال يعتبر اليوم العمل الاكثر جدارة. ويمكن للمرء ان يذكر في هذا الخصوص حديث النبي محمد عن ان من يبني بيتاً

لله، بنى الله له بيتاً في الجنة.

ان الاصلاح الديني، المعاق، غير المكتمل، يبرز بوضوح في واقع ان اغلبية المسلمين ما تزال تعتبر الحياة الأخرى فوق كل شيء، تعتبرها تمهيداً للأبدية. ان مسألة الموت هي مسألة أساسية في الاسلام. وما من عمل هام في ميدان فلسفة الدين ـ في العالم الاسلامي وفي العالم المسيحي على حد سواء ـ ترك مسألة رحيل الكائن البشري عن الحياة، وثمة سور قرآنية عديدة تتأمل في مسألة الموت، وتهيوء الانسان لما بعد الحياة. ان الموت الشخصي للفرد موضوع يثار باستمرار في الدين، ليس في الاسلام وحده، بل في المسيحية أيضاً. وبقدر ما يتعلق الامر بمسيحية القرون الوسطى، فإن الحكمة الاساسية لكل انسان تقوم في ان يستعد للموت. وبهذا الخصوص غالباً مايجري اقتباس كلمات سنيكا «ان اعظم فن سائر الحكماء هو تأملات في الموت». وبالمقابل، فان العلمنة ترتبط بابعاد انتباه الانسان عن ظاهرة الموت.

ان الدين يقود الانسان إلى فهم الحياة كمنحة من الرب وتجل لنعمته. بالمقابل صار التوكيد على العمل والنشاط والحركة نقطة انطلاق المادية الماركسية. ان التحول إلى النشاط يفصل الانسان عن السماء، وينهي انتظاره للرحمة والافعال من خارجه، ويدفعه للبدء بالاعتماد على قواه، وكلما تزايد اتساع مجال نشاط الانسان وتعاظمت سيطرته على الطبيعة، ازدادت قواه اكثر، وتضائل اعتماده على السماء وتدخلاتها، ان صلاة الشكر على نعم الطبيعة، أو للحصول على الخبز والكفاف غريبة عن الانسان المعاصر. اما بالنسبة الى المؤمن، فإن هذه الامور جميعاً هي من نعم السماء، في حين ان سائر المنتجات هي بالنسبة الى الانسان الحديث، نتاج عمله هو بالذات. ان الايمان بعمل المرء قد زاد من ثقة الانسان بالنفس، مما ادى بالضرورة الى اعادة تقييم جذرية للقيم. فالخضوع والخوف قد تلاشيا من وعي الناس. ولم يعد الانسان يبحث عن الامل في السماء، بل في عمله، على نحو متزايد. ان الانسان يشخص بناظريه الى العمل بوصفه

المنبع الرئيس للأمل. وبرزت قيم اخلاقية جديدة لم تكن معروفة للدين، بل كانت توهم بانها زندقة وكفر (في الاسلام) أو مسعى جديد لبناء برج بابل (في المسيحية).

ان الانسان المتمتع بالثقة بالنفس، والمعتمد على نتائج عمله الخاص، لايعرف الخضوع والخوف من الغيب، الذي يشكل المنبع الرئيس للحكمة بالنسبة للغيبي. ان اخلاقيات الانسان المعاصر قد شيدت على اساس قيم جديدة، تتعارض كثيراً، مع الدين. وان النتاج النهائي لهذه العملية هو الانكار العلمي. لقد خلّص الانسان نفسه من الرضوخ للغيب، واصبح سيد مصيره ومشرّع نفسه. وهذا وضع يماثل مافي المجتمع، فاذا اصبحت قوة اجتماعية معينة اقوى اقتصادياً، تزايدت ثقتها بالنفس، واندفعت للحصول على نصيب اكبر في الاجهزة التنفيذية والتشريعية للسلطة. وعلى غرار ذلك، كلما تراكمت المعرفة التي ينالها الانسان، تزايدت ثقته بالنفس، وتلاشى وجود الغيب من أذهان غالبية الناس. لقد أصبح العمل، بالنسبة إلى المصلحين الاوروبيين حلقة وسطى هامة بين الانسان وخالقه، ثم تحول العمل الى مبدع الانسان نفسه، والعامل الحاسم في أنسنته. وغدا العمل نقطة الانطلاق الاساسية بالنسبة للماركسية.

أما بالنسبة الى المجتمع المصري، فان الطريق الذي دخل منه الى القيم والحوافز الحديثة كان طريقاً مضطرباً. فالمصريون لم يتبنوا ذلك بعمق، عن طريق تجربتهم أو معاناتهم الخاصة، لذلك فانهم سرعان ما انتبذوها واستعاضوا عنها بحوافز وقيم اخرى. انهم لم يطوروا موقفاً عميقاً منها، وبقي الاسلام - الذي لم تهزه أية عملية علمنة طويلة الأمد - يحتفظ بمواقع راسخة في وعي المصريين. وقد وصف جاك بيرغ هذا الوضع بصواب قائلاً: «استلم العرب رسالة التاريخ الحديث دفعة واحدة، من الخارج، ولم تكن مقسمة إلى ثلاثة أو أربعة قرون كما كان الحال معنا». وهناك فكرة مماثلة عبّر عنها لطفي السيد، في منتصف العشرينات، جاء فيها «ان المصريين لم يتعلموا دروس الحرية على مراحل تدريجية خلال القرون

الثلاثة الماضية، على غرار الامم الاخرى، ولذلك فإنهم يتعلمون الأن المبادىء الحديثة للحرية حسب آخر نموذج لها. . .»

إن القيم الحديثة لم تنبع عفوياً من تطور المجتمع المصري، بل جلبت إليه من الخارج، ووُضعت الواحدة فوق الأخرى، وأضيفت آلياً، الى حد كبير، الى القيم التقليدية. خلال التحول طويل الأمد في أوروبا، تغير الانسان، واكتسب موقفه من العالم عناصر جديدة، وتخلص الناس بالتدريج من الكثير من الأوهام والخرافات والعادات والافكار المسبقة الزائفة. اما في مصر فقد بقي الشطر الاعظم من المجتمع بعيداً عن التأثر بالدفق المقصود المضطرب للافكار الجديدة والمؤسسات الجديدة. لذا فإن تغير القيم التقليدية كان عملية بطيئة. فاتساع التعليم، وبدء التصنيع، وتزايد الصلات مع الغرب، ادى الى احداث تغيرات عديدة في مؤسسات المجتمع المصري، بيد ان غالبية المصريين، من جراء الأمية المنتشرة في صفوفهم، لم تتأثر عميقاً بافكار النزعة القومية والليبرالية والاشتراكية والتقدم. فالقدرة التحريكية والتعبوية للايديولوجيات الحديثة لم تكن كبيرة هناك. ان القيم الفلسفية والثقافية الحديثة لم تنبع من الحاجات الداخلية للمجتمع، كما أن تأثيرها تضاءل بفعل تأخر ادخالها هناك، الذي جاء سوية مع نقد هذه القيم. وظل الاسلام لا يُبارى، في حقبة اعتادت على قوة الايمان وعلى كلمة الله المكينة.

لقد أدى ذلك الى عودة مفاجئة إلى الاسلام من جانب حاملي القيم الدنيوية الغربية انفسهم. لذا لم يكن من باب المصادفة ان يختتم رفاعة رافع الطهطاوي حياته الثقافية بكتابة سيرة للرسول محمد. ويمكن ذكر اسماء أخرى من الممثلين البارزين للتيارات الحديثة في تلك الفترة وما بعدها.

وفي البلدان الأوروبية، جاء انتشار القيم والحوافز العلمانية الجديدة ذات الصلة بالنظرة الى العالم متسقاً بين مختلف الفئات الاجتماعية، في حين ان فئات معينة تأثرت بمثل هذه العملية في مصر، مما جعلها تكتسب طابع «جزيرة

محصورة» هناك. ويشير الكثير من المؤلفين الى عرقلة تغلغل مثل هذه القيم والحوافز وسط الفئات الشعبية الواسعة. لقد كان ٨٥٪ من المصريين اميين في العام ١٩٣٧، أما في عام ١٩٦٦ فكانت نسبتهم ما تزال ٧٣,٧٪.

ان الغالبية الساحقة من سكان مديريات مصر يتعذر عليها قراءة الكتب. وفي عام ١٩٦٩ كان مجموع المكتبات العامة في البلد ٦٩ مكتبة، اغلبها في القاهرة والاسكندرية. ويقارن فؤاد عجمي وضع الريف المصري، كما كان عليه بعد الحرب العالمية الثانية، بالوضع في فرنسا ماقبل الثورة. ففي سنوات ١٧٨٩ ـ١٧٩٠، حين كان الحماس الثوري ما يزال شديداً على نحو غير عادي، اجبر الفلاحون الرحالة الروسي نيكولاي كارامزين على ان ينشد معهم «لتحيا الامة!» وبعد ذلك سألوه ما هي الأمة. ويبدو أن هذا يفسر لماذا ان الحماس المتصاعد لشعار «مصر للمصريين» ثم شعار الوحدة العربية غاب لتحل محله بسهولة وبسرعة افكار الاصولية الاسلامية.

لقد وصف سلامة موسى هذا الوضع بصواب حين قال: «نحن مانزال نستخدم لغة الزراعة، ولم نكتسب بعد مفردات صناعية، لذلك فان نفسيتنا راكدة، غريبة عن التاريخ، تدير بصرها دوماً الى الماضي. ان الاغراق في الماضي يشلّ التطور المبدع للتفكير الحضري». ويذكر قسطنطين زريق، في مؤلفه «معنى النكبة» (بيروت ١٩٤٨) هذا التأصل لجذور العرب في الماضي كسبب لهزيمتهم في فلسطين: «ان النصر الذي احرزه الصهاينة لايعني تفوق شعب على شعب آخر، بل يأتي من حقيقة ان جذور الصهيونية تتأصل عميقاً في الحياة المعاصرة، بينما نحن بعيدون، في الأغلب، عن الحياة. إنهم يحيون في الحاضر والمستقبل، بينما نظل نحن غارقين في احلام الماضي، قانعين انفسنا بالمجد في ماضينا.».

وفي أوروبا نضجت كل العمليات واكتملت على مدى فترة طويلة من الزمن. فقد لزم وقت طويل لخلق صورة جديدة للانسان، تستطيع ان تؤدي وظيفتها في

مجتمع حديث يتميز بالتزايد المستمر لديناميكية العمليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. امـا في مصـر فقد مضى كل شيء بخطو سريع، وبصورة مشوشة، وبالتالي في شكل مبتسر نوعاً ما. فالظاهرات الجديدة والأفكار الجديدة كانت تفتقر إلى الشروط المسبقة لتطورها الشامل. وبقي العديد منها على السطح لا أكثر. ولم يكن للمجتمع المصري الوقت الكافي لخلق ديناميكيته الخاصة، ومضى تطوره تحت تأثير عوامل خارجية. ان تحديث مصر كان يفتقر الى الاستمرار، وغالباً ما كان مشوشاً. ولـم تقترن التغيرات، لفترة طويلة، بيقظة فكرية، بل جرى تحقيقها بمعـزل عن الايديولـوجيا السـائـدة في بداية عملية الاصـلاح. وبقيت الافكـار العلمانية الغربية فترة طويلة من الوقت، دون ان تنعكس على الدوغما الدينية، بل ألحقت بها. وقد تغلغلت هذه الأفكار في مجتمع لم يوضع الايمان القيم الدينية لأغلب افـراده موضـع تساؤل، في حين ان الحال كان مغايراً لذلك في البلدان الأوروبية منذ الاصلاح والنهضة. ان وفود التيارات الفكرية الأجنبية، التي تغلغلت في مصر في فترة وجيزة من الزمن، ادى الى اتخاذ موقف سطحي منها. فاندلع حماس قصير الأجل للأفكار الجديدة، ثم خبا بعد ذلك سريعاً. ففي المجتمع ضعيف العلمنـة، تتغلغل الكثير من عناصر التفكير الديني في التيارات الفكرية الجديدة. لذا ليس من قبيل المصادفة ان يكون هناك، في لحظة بدء العلمنة، أو في مجتمع جرت علمنته بصورة سطحية، صياغات لاهوتية للمشكلات، وترسانة من المقولات اللاهوتية، وكما أشار الاشتراكي الفرنسي برودون قبل ١٥٠ عاماً في كتابه «اعترافات ثوري»، فإنها لحقيقة ساطعة اننا مانزال في خلفية تفكيرنا السياسي نسير في اللاهوت، بعد كل شيء.

لقـد مضت العلمنـة في مصـر في ظل شرط عدم اكتمـال التحـولات الديمقراطية البرجوازية. لقد شكلت انتفاضتا ١٨٨٢ و١٩١٩ معلماً بارزاً في تاريخ مصر، لكنهما لم تنطويا على ثورات برجوازية ديمقراطية حقيقية قابلة للمقارنة مع الثورات الأوروبية المعروفة في القرن التاسع عشر. فطبقة الأوليغارشية الاقطاعية

احتفظت بكامل السلطة السياسية في الدولة. وكانت الرأسمالية الابتدائية في مصر تابعة بنيوياً لرأسمالية القوى الكولونيالية الأوروبية. أما بالنسبة للبرجوازية الصناعية المصرية، فمن الواضح انها لم تبرز من خلال اي تطور رأسمالي محلي، بل كانت نتاج رأسمالية برزت إلى الوجود بضغط من الخارج.

إن رأسمالية تابعة تنتج برجوازية ذات ذهنية تابعة. أنها برجوازية غير أصيلة، تقلّد، الى حد كبير، برجوازية المتروبولات. لقد أنجزت البرجوازية المصرية الى الوسط الفكري والروحي ما قبل الرأسمالي، ولم تكبر الى حد تجاوز قيود المجتمع ماقبل الرأسمالي. لقد كانت تفتقر الى التفاؤل التاريخي المميز للبرجوازية الأوروبية والامريكية. لقد نمت في ظل الاستبداد الشرقي، ثم فيما بعد في ظل الاستبداد الكولونيالي، ولاحقاً في ظل البروليتاريا المتنامية. ان القلق الناشيء، وضعف الثقة بالنفس ساعد على ابقاء البرجوازية المصرية في اطار قيود الدين، ودفعها لكسر عملية العلمنة.

إن الانبعاث الاسلامي هو تعبير عن علمنة مشوشة تفتقر إلى الانتظام. ان الاصلاح الناقص والمعاق، ساعد على قطع عملية العلمنة. ان الشاعر الفرنسي المعروف بيغي اتهم دانتي بانه اجتاز الجحيم مثل سائح. ويمكن قول الشيء نفسه عن غالبية المجتمع المصري ـ وبالتحديد انه اجتياز الازمنة الحديثة، حتى الآن، بوصفه سائحاً، لابوصفه مساهما في ابداعها وبنائها. وعليه يبدو ان من الطبيعي على وجه العموم ان مرحلة من العلمنة غالباً ما تعقبها مرحلة العودة الى التقليدية.

دور العامل الاسلامي في المجتمع السوداني

الطيب علي أحمد

بادىء الامر اود ان اشير إلى ان غالبية الشعب السوداني هم من اصل عربي وانهم مسلمون.

هناك مجموعات عرقية اخرى تعتنق ادياناً مختلفة ومعظمهم أما مسيحيون أو وثنيون. ومما لا شك فيه ان للاسلام تأثيراً كبيراً على المجتمع السوداني وبخاصة في الشطر الشمالي من السودان حيث تسود القومية العربية منذ امد تاريخي بعيد. ومما يجدر ذكره انه بسبب هجرة الآلاف من المواطنين إلى العاصمة الخرطوم وإلى المدن الكبيرة والبلدان الاخرى، من جراء الحرب الاهلية في جنوب السودان، المستمرة منذ ثلاثين عاماً حتى الان، ومن جراء الجفاف والازمة الاقتصادية التي تركت بصماتها على حياة غالبية السكان وادت إلى المجاعة وإلى موت الالاف من المواطنين، فقد ازدادت كثافة السودانيين غير المسلمين في الجزء الشمالي. ان

هذه التغيرات في موطن اقامة مجاميع كبيرة من شعبنا تركت اثراً نفسياً واجتماعياً كبيراً على عموم المجتمع.

وانطلاقاً من هذه الحقائق لا يجوز الحديث عن سودان منقسم إلى شمالي عربي مسلم وجنوبي افريقي مسيحي، فمثل هذا الحديث يرمي في النهاية إلى فرض الطريقة الاسلامية في الحياة والقوانين الاسلامية (الشريعة) على الاقليات غير المسلمة.

إن من الخطأ ايضاً القول ان تأثير الاسلام على المجتمع السوداني ككل قد تضاءل، إذ لا يزال الاسلام يمارس تأثيراً ثقافياً وايديولوجياً واخلاقياً وسياسياً كبيراً على مجتمعنا. وقد اعرب هذا التأثير عن نفسه في الثورة السودانية المعادية للكولونيالية، وفي انشاء اول دولة سودانية مستقلة بقيادة الامام محمد احمد المهدي وخليفته عبدالله في الفترة ما بين ١٨٨١ - ١٨٩٨.

وكما نعلم فان اتباع المهدي المعروفين بطائفة الانصار لا يزالون يلعبون دوراً بارزاً في مختلف مجالات الحياة السودانية. فهم يؤلفون القاعدة الاجتماعية لحزب الامة الذي يقوده اناس من اسرة المهدي.

وهناك مجموعات دينية اخرى كطائفة الختمية التي تشكل القاعدة الاجتماعية للحزب الاتحادي. وإلى جانب هاتين الطائفتين الدينيتين الكبيرتين هناك طرق صوفية تشكل طوائف.

واعتقد ان من المهم ملاحظة ان قيادات هذه الطوائف الدينية والاحزاب السياسية تلعب دوراً مهماً في الشؤون الاقتصادية للبلاد، فهي جزء لا يتجزأ من الطبقة شبه الاقطاعية والطبقة الرأسمالية. وهي ترتبط بعلاقات وثيقة مع الانظمة الرجعية العربية وتؤلف إلى جانب الاخوان المسلمين، القوى الاجتماعية التي تقود البلاد فعلاً على طريق التطور الرأسمالي.

وفي هذا الخصوص يشكل الاسلام عاملاً موحداً للقوى المذكورة اعلاه. الا ان ذلك لا يعني انه ليست هناك تباينات فكرية او سياسية بينها.

وكما هو معروف، تحكم السودان اليوم حكومة ائتلافية تضم حزب الامة، والحزب الاتحادي، وما يسمى بالجبهة القومية الاسلامية التي يقودها الاخوان المسلمون. ولكيما يعزز هؤلاء نظام حكمهم ويحموا مواقعهم السياسية والاقتصادية، فانهم يسعون في الوقت الحاضر إلى انشاء دولة اسلامية على غرار ما هو قائم في ايران وذلك بفرض ما يسمى بالقوانين الاسلامية، أو بتعبير آخر قوانين الشريعة التي جرت ممارستها على يد الاخوان المسلمين خلال سبع سنوات من عهد الدكتاتورية العسكرية الدموية للجنرال جعفر النميري (الصديق المخلص للرئيس المصري انور السادات)، فقد بايعه الاخوان إماماً أي قائداً وحاكماً لسائر المسلمين. إن تجربة فرض ما يسمى بقوانين الشريعة خلال ديكتاتورية نميري قد آلت إلى فشل ذريع، وأسهمت في واقع الامر بالاطاحة بنظام حكمه على يد الانتفاضة الجماهيرية الشعبية في نيسان (ابريل) ١٩٨٥.

إن هذه التجربة خلفت آثاراً سلبية على صورة الاسلام على المستويين القومي والعالمي. لقد تشكلت وتطورت بسرعة معارضة قوية ضد القمع في السودان وتضامناً مع ضحايا ما يسمى بالحكم الاسلامي الذي اغتصب لنفسه الحق الالهي في ادانة واعدام واحد من اعمق مفكري الاسلام اصالة، ونعني به الاستاذ محمود محمد طه، الذي نعتبره مصلحاً اصيلاً للعقيدة الاسلامية، وان افكار ومعتقدات محمود طه غدت حاجزاً منيعاً يعيق سياسة ومكائد الاخوان المسلمين الذي اعتبرهم الخطر الاول على الاسلام.

كان الاستاذ محمود محمد طه قد اعلن، قبل موته المأساوي بان المجتمع السوداني لم ينضج بعد للحكم بمقتضى قوانين الشريعة، فاقتصاد البلد في ازمة وسواد الناس فقراء، ولا توجد عدالة اجتماعية. واكد انه في ظل مثل هذه الاوضاع فان فرض قوانين الشريعة لا يعني سوى الحط من كرامة الشعب السوداني وقمع الفقراء وكل الاتجاهات المعارضة للحكام.

ومن خلال تجربة السودان في تطبيق قوانين الشريعة يمكن لنا ان نستخلص

دروسا مهمة جداً ليس لبلادنا فقط ولكن لسائر انحاء العالم الاسلامي .

ان القوانين التي فرضت على الشعب السوداني لا علاقة لها بالاسلام . فهي خليط من القوانين الوضعية التي كانت تمارس في السودان خلال الحكم الاستعماري أو بعد الاستقلال. وبالرغم من ذلك فانها تحمل اسم «قوانين الشريعة». ولم يطبق من قوانين الشريعة سوى قانون العقوبات (الحدود) .

ويبين هذا ان الاخوان المسلمين قد فشلوا في الواقع فشلاً كلياً في ايجاد البديل عن القوانين الوضعية التي طبقت في السودان، كما ان فشلهم في كبح جماح الحركة الديمقراطية بالوسائل السياسية والايديولوجية دفعهم إلى فرض مايسمى بقوانين الشريعة .

ومن خلال معاينة تجربة السودان وتجربة مصر في عهد انور السادات، وممارسات حكام العربية السعودية وايران، واوضاع باكستان في عهد ضياء الحق، يمكن للمرء ان يرى بوضوح كيف جرت اساءة استخدام الاسلام لتحقيق مطامح ومصالح الطبقة الحاكمة أو شريحة من الطبقة الغنية . وليست هذه التجربة فريدة في تاريخ كل تلك الانظمة السابقة التي سمت نفسها اسلامية . ففي تاريخنا، هناك الكثير من الحكام المسلمين ممن اساءوا اساءة بالغة إلى صورة الاسلام وسمعته .

ولسوء الحظ فأن انتفاضة نيسان ١٩٨٥ الجماهيرية في السودان التي وضعت حداً لديكتاتورية الجنرال نميري والاخوان المسلمين المتعاونين معه، لم تستطع ان تلغي نهائياً ما سمي بقوانين الشريعة التي كانت قيد التطبيق آنذاك .

وفي الوقت الحاضر تقوم حكومة الائتلاف بضغط من الاخوان المسلمين بفرض قوانين «اسلامية» جديدة .

وطبقاً لتقديرات العديد من رجال الحقوق والاختصاصيين فان القوانين الجديدة اكثر قمعاً ورجعية من تلك التي كانت تطبق في ظل ديكتاتورية نميري .

وبدون الدخول في التفاصيل، فأن تطبيق القوانين الجديدة من شأنه ان يشطر السودان إلى قسمين، قسم يسمى (دار السلام) والقسم الآخر (دار الحرب) .

ويعني هذا ان القوانين الاسلامية سوف تطبق في الشمال المسلم، إلا ان أي مواطن سوداني يعيش في الشمال، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم سيعامل طبقاً لما يسمى بقوانين الشريعة. ومن ناحية اخرى يحظى جنوب السودان بتشريع خاص لا علاقة له بالشريعة، يطبق على سائر المواطنين بالتساوي.

ان تطبيق مثل هذه القوانين وبهذه الطريقة سيؤدي، بلا شك، إلى تدمير وحدة السودان ووحدة الشعب السوداني.

ومن الجدير بالذكر ان القيادة السياسية لحركة تحرير السودان بقيادة الكولونيل جون قرنق التي تخوض حرباً اهلية في الجنوب، قد اعلنت ان الغاء قوانين الشريعة شرط مسبق لوقف القتال والدخول في مفاوضات للوصول إلى حل سلمي للنزاع المسلح.

إن هذا الشرط المسبق يتفق مع مطالب انتفاضة نيسان ١٩٨٥ الشعبية.

وتبين التجربة السياسية والعملية في السودان بوضوح ان الاخوان المسلمين والقوى الرجعية الاخرى عاجزة عن البقاء في السلطة بالوسائل الديمقراطية وفي مجتمع سوداني سلمي وموحد.

ولهذا السبب فانهم يبذلون كل ما في وسعهم لتصعيد الحرب الاهلية في الجنوب بغية فرض ديكتاتورية جديدة تحت لافتة الاسلام. ولتحقيق اهدافهم، نرى انهم مستعدون لارتكاب اية جريمة، حتى تشويه الاسلام.

انهم يحاولون عبثاً تصوير الصراع الطبقي في السودان على انه نزاع بين الاسلام واعداء الاسلام، بين المسلمين وغير المسلمين. ولا وجود لمثل هذا النزاع في السودان برأينا. فابناء الشعب السوداني، سواء كانوا مسلمين ام مسيحيين، عرباً ام غير عرب قد عاشوا سوية لقرون خلت في بلد واحد دون اية احقاد عرقية أو دينية.

ان الصراع السياسي الرئيسي كان وسيظل صراعاً بين المستغَلين (بفتح الغين) والمستغِلين (بكسر الغين). وكان الاسلام، عملياً، عاملاً موحداً

للمضطهدين ضد ممارسي الاضطهاد. ان الكفاح الشاق الذي خاضه الشعب السوداني ضد الاتراك وضد الحكم الانجليزي - المصري هو مثال حي على ما ذكرناه. ان الاسلام من وجهة نظرنا هو ميراث قيم للمجتمع السوداني وقد استخدمت القوانين الاسلامية في المحاكم الشرعية حتى خلال الفترة الكولونيالية. وطبقاً لتجربتنا بخصوص دور الاسلام في المجتمع، فاننا نرى ان الشريعة يجب ان تكون مصدراً من مصادر التشريع في السودان وفي نفس الوقت يجب ان ينص الدستور والقوانين على ضمان وحدة السودان وخدمة مصالح كل السودانيين سواء كانوا مسلمين ام غير مسلمين، ام غير عرب.

ملحق*

السيد رئيس حزب الامة

السادة أعضاء لجنة الوفاق

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كنا نود لو توصلت اجتماعات ومداولات لجنة الوفاق الوطني، بعد صياغتها لمشروع قوانين بديلة لقوانين سبتمبر الجائرة، وتسليم المشروع للسيد رئيس الوزراء في الحفل المقام بالجمعية التأسيسية... ١٩٨٨/٣/١٣.

كانت فكرة تكوين اللجنة موفقة وملائمة لظروف الصراع السياسي في هذه الفترة من تاريخ السودان. إذ ان هدفها لم ينحصر في التوصل لحل وسط بين

* يضم الملحق رسالة من الرفيق محمد ابراهيم نقد، السكرتير العام للحزب الشيوعي السوداني إلى رئيس حزب الامة، اضافة إلى مذكرة حول القانون الجنائي تناقض قضية تطبيقية.

اطراف نزاع ووجهات نظر متباثنة متنافرة، بل تعداه لقدح ملكات الفكر السياسي السوداني، على اختلاف منطلقاته وجذوره الفلسفية والنظرية والدينية والقومية، لصياغة مرتكزات يستند عليها وقف نزيف الدم واستعادة الوحدة الوطنية، واستقرار وتطور التجربة الديمقراطية الثالثة، والاقتراب ولو خطوة نحو تهيئة المناخ لعقد المؤتمر الدستوري.

انجزت اللجنة مهمتها بجهد مكثف وفي زمن قياسي، باعتبار ان ما تتوصل اليه سيعرض على الجمعية التأسيسية.

ولكن مشروع القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨، نسف ذلك الجهد الجماعي، وأقام على انقاضه تصور ومنطلقات ـ طرف واحد من اطراف لجنة الوفاق ـ الجبهة القومية الاسلامية ـ رغم ان ممثلي ذلك الطرف أسهموا في ما توصلت اليه اللجنة، بل واستطاعت اللجنة بصبر وسعة صدر ان تتغلب على نقاط الخلاف التي أدت إلى انسحاب ممثلي الجبهة من مداولات اللجنة.

عليه، نرى ان اعتبار ما توصلت اليه اللجنة مجرد وجهة نظر يستنار بها في صياغة مشروع القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨، اجهاض لفكرة تكوين اللجنة، وتبخيس لما توصلت اليه، وشرخ في مصداقية الجهد المشترك لتجاوز الازمات، وعودته بالصراع السياسي للاستقطاب والتعصب وقفل باب الحوار الامر الذي حاولت فكرة تكوين اللجنة تفاديه.

قصدنا ان نحيط أعضاء اللجنة علماً باننا ملتزمون بما توصلت اليه لجنة الوفاق ومشروعها للقوانين البديلة، وأننا على استعداد لمواصلة الحوار في اطار ذلك المشروع.

نرفق مذكرة موجزة بوجهة نظرنا في مشروع القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨

الذي نعترض عليه ونعتبره خروجاً على ما توصلت اليه اللجنة، وصيغة أسوأ من قوانين سبتمبر.

مذكرة في القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨

تقسيم البلاد:

١ - في اجتماعات لجنة الوفاق الوطني للقوانين البديلة، تم الاتفاق بين كل الاطراف بما في ذلك الجبهة القومية الاسلامية وحزب الامة، على اربعة مبادىء هامة: أولها «ان تحدد الاسس الدستورية والقانونية للبلاد عبر المؤتمر الدستوري ثم اجازة القرارات بواسطة الجمعية التأسيسية «غير ان المشروع المقترح خرج بصورة صريحة على الاتفاق، فقد عمل على تقسيم السودان إلى بلدين يخضع كل منهما لقوانين جنائية تختلف عن السائدة في الآخر.

فاحتوى على ثلاثة وثلاثين مادة متعلقة بالحدود والقصاص تسري في الاقاليم الشمالية الخمسة والعاصمة القومية ولا تسري في الجنوب. وتطال المواطن السوداني بحكم ديانته وتواجده الجغرافي. فالمسيحي الموجود بالشمال تنطبق عليه المواد المتعلقة بالحدود والقصاص بينما المسلم الموجود بالجنوب لا تنطبق عليه تلك المواد. مما يؤكد انقسام البلاد إلى دائرتين تخضع كل منهما إلى

قوانين جنائية مختلفة مما يتعارض مع احكام المادة ١٧ من الدستور الانتقالي التي تنص على المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين بغض النظر عن ديانتهم.

هذا التقسيم يتم دون اعتبار لرأي أي طرف من أطراف الحركة الوطنية ممن يعارضون اصلاً فكرة تقسيم البلاد تحت أي ستار كانت. ومازلنا نذكر كيف اختلفت اطراف الحركة الوطنية في لجنة الاثنى عشر عام ١٩٦٥ عندما عرضت فكرة الاتحاد الفيدرالي بين الشمال والجنوب.

فقد انسحب من الاجتماع، على الفور، مندوب الحزب الشيوعي الشهيد عبد الخالق محجوب، ورفض الفكرة دون تردد السيد اسماعيل الازهري الذي قال «ان دون ذلك الموت الزؤام». لقد ورث السودانيون أباً عن جد السودان بخريطته الحالية ومات الكثيرون في سبيل الدفاع عن وحدة البلاد وسلامة اراضيها. فهل يعقل ان يتم تقسيم البلاد بهذه الصورة بموجب قانون تصدره الجمعية التأسيسية التي لم تكتمل حتى الآن، ويجوز ان يصدر قرارها بنصاب ١٣١ عضواً وبأغلبية بسيطة من ذلك النصاب؟

الحديث بأن بعض البلاد الفدرالية بها اكثر من قانون جنائي واحد، حديث لاينطبق على السودان. فالسودان دولة موحدة وليس اتحاداً فدرالياً. كما ان القول نفسه غير صحيح. ففي الولايات المتحدة يلزم الدستور كل الولايات بأن تراعي قواعد وقيوداً واحكاماً عامة تتعلق بالتشريع الجنائي. اهم تلك الاحكام على سبيل المثال: «حرية اختيار الدين» الواردة في المادة السادسة من الدستور التي تنص على «عدم جواز وضع اي شروط قائمة على الدين كأساس لتولي المناصب العامة في الولايات المتحدة» كما نص التعديل الاول (The first ammendment) عل انه «لا يجوز للكونغرس ان يصدر أي قانون يفرض تحكم اي دين او يحرم الممارسة الحرة للأديان» (Establishment of religion) وشمل الدستور على الكثير من الاجراءات الجنائية التي تشكل اساس القانون الجنائي: مثل:

آ ـ حظر تعليق حق المطالبة باطلاق سراح السجين. (Suspension of the writ of habeas corpus)

ب ـ وجوب محاكمة الجرائم بواسطة المحلفين (Jury trial)

ج ـ حظر اصدار القوانين الجنائية بأثر رجعي «البندين التاسع والعاشر من المادة الأولى» كما اشتمل الدستور على مجموعة من القيود المتعلقة بحقوق الانسان مما ورد في اعلان حقوق الانسان وهي :

آ ـ حماية الاشخاص ومساكنهم ومراسلاتهم وممتلكاتهم من التفتيش والقبض بصورة غير معقولة.

ب ـ تحريم الضغط على المرء لادانة نفسه أو أن يصبح شاهداً ضد نفسه. (التعديل الخامس) (Self Incrimination)

ج ـ وجوب محاكمة كل الجرائم بواسطة المحلفين (البند الثاني من المادة الخامسة).

د ـ حظر محاكمة الشخص مرتين على نفس الجريمة (Double jeopardy) (التعديل الخامس)

هـ ـ عدم جواز فرض كفالة باهظة (Excessive Bail) (التعديل الثاني).

و ـ عدم جواز اصدار عقوبة قاسية (Cruel and unusual punishment) وعلى الرغم من عدم وجود قانون جنائي فدرالي الا ان هنالك بعض الجرائم منصوص عليها في البند الثامن من المادة الاولى من الدستور مثل جريمة الخيانة العظمى وتزييف العملة والقرصنة والجرائم في أعلى البحار وكل الجرائم التي ترتكب ضد بادىء القانون الدولي، وهي تسري على كل الولايات المتحدة.

وبناء على ما ورد اعلاه، فان الولايات لا تملك الحق في ان تشرع بصورة تتعارض مع هذه الاحكام والقيود. فاذا اضفنا إلى ذلك ان هذه الولايات تسير على نهج القوانين الانجلو سكسونية فاننا نجد تناسقاً كبيراً في احكام قوانينها الجنائية التي لا يمكن ان تبنى على اختلافات في الدين او العنصر او الجنس.

اما في الاتحاد السوفيتي وهو دولة فدرالية نشأت من اتحاد عدد من الجمهوريات التي كانت تمثل بلداناً مستقلة، فاننا نجد ان أسس القوانين الجنائية والمدنية يضعها بكل تفاصيلها مجلس السوفييت الاعلى وليس من اختصاص الجمهوريات ان تشرع في اي أمر يتعارض مع هذه الاسس، (انظر المادة ١٤ من الدستور السوفييتي). اما في دولة نيجيريا الفدرالية فان التشريع الجنائي من اختصاص البرلمان الفدرالي وحده.

وهذه الامثلة جميعها توضح خطأ القول بان البلاد الفدرالية يمكن ان يكون بها تشريعات تختلف في طبيعتها من ولاية لاخرى وفقاً لدين الشخص او جنسه او عنصره، وان واضعي مشروع القانون الجنائي لسنة ١٩٨٨، في واقع الامر، قد قرروا سلفاً تقسيم السودان إلى دولتين مختلفتين.

٢ ـ فرض الاسلام على غير من لايدينون به من السودانيين:

وفي اجتماعات لجنة الوفاق الوطني للقوانين البديلة تم الاتفاق باجماع كل الاطراف على مبدأ ثانٍ هام نص على الآتي:

«لامكان لفرض الاسلام على غير المسلمين.....» وغير المسلمين اصبحوا يمثلون ثقلاً معتبراً في الاقاليم الشمالية وخاصة العاصمة القومية. فاذا بمشروع القانون الجنائي يفرض عليهم الخضوع لاحكام كل المواد المتعلقة بالحدود والقصاص دون اعتبار لكونهم مواطنين لهم الحق في السكن في أي جزء من البلاد دون ان تنطبق عليهم احكام قوانين دينية لا يعتقدون بها. أليس ذلك قهراً عليهم؟

وفي هذا السياق لا يختلف القانون الجنائي عن قوانين سبتمبر فهو ايضاً يعرض على غير المسلمين قوانين واحكاماً لا يدينون بها وقد تتعارض مع احكام أعرافهم ودياناتهم.

وللسببين أعلاه وصف البعض مشروع القانون الجنائي بأنه اسوأ من قوانين سبتمبر ١٩٨٣، لأنه:

١ ـ قسم البلاد إلى قسمين دار السلام ودار الحرب.

٢ ـ فرض أحكام الاسلام بقوة القانون على سوادنيين لا يدينون بالاسلام، وكأنهم نازحون للسودان من بلاد اخرى.

٣ ـ مشروع القانون الجنائي مدخل للدولة الدينية:

علمتنا تجربة سبتمبر ١٩٨٣ أن صدور قانون للعقوبات قائم على اساس ديني ما هو إلا مدخل للدولة الدينية. فبعد اقل من عام من اصدار قانون العقوبات لسنة ١٩٨٣، تمت مبايعة السفاح إماماً للمسلمين بحجة انه اصبح يحكم وفقاً «لشرع الله» وتبع ذلك ان بدأت الاستعدادت لتعديل الدستور بالصورة التي تتطلبها الامـامة الدينية حتى يصبح السفاح حاكماً مدى الحياة، ويتغير شكل ومضمون الديمقراطية النيابية ليصبح المجلس النيابي مجلساً للشورى لا سلطان له ثم تؤول السلطة القضائية للسفاح فيصبح ديكتاتوراً مطلقاً: وقد شملت التعديلات المقترحة على دستور ١٩٧٣ المواد الآتية:

● المادة ٨٠ وكانت تقرأ «دورة الرئاسة ست سنوات قابلة للتجديد فاصبحت «دورة الرئاسة تبدأ من تاريخ البيعة ولا تكون محددة بمدة زمنية معينة» ويعني ذلك انها اصبحت مدى الحياة.

● المادة ١١٢ وكانت تقرأ «في حالة خلو منصب الرئاسة يتولى نائب رئيس الجمهورية الأول الرئاسة ويتم انتخاب رئيس جديد خلال ستين يوماً» فأصبحت «يجوز لرئيس الجمهورية أن يعهد إلى أي أحد من المسؤولين وذلك بكتاب مختوم موقع عليه بخط يده ويفض في مجلس الشورى وعلى المجلس مبايعة صاحب العهد مدى الحياة».

● المادة ١١٥ كانت تقرأ «تجوز محاكمة رئيس الجمهورية إذا اتهمه ثلث اعضاء مجلس الشعب وأيدهم ثلثان» فأصبحت «لا تجوز مساءلة رئيس الجمهورية أو محاكمته».

● المادة ١٢٨ وكانت تقرأ «رئيس مجلس الشعب ينتخبه المجلس» فأصبحت «رئيس مجلس الشعب يعينه رئيس الجمهورية».

● المادة ١٨٧ وكانت تقرأ «الهيئة القضائية مستقلة ومسؤولة امام رئيس الجمهورية عن حسن الاداء» فأصبحت «الهيئة القضائية مسؤولة مع رئيس الجمهورية أمام الله».

● المادة ١٩١ وكانت تحدد صلاحيات مجلس القضاء العالي فأصبحت «تحال جميع صلاحيات مجلس القضاء العالي إلى رئيس الجمهورية».

● المادة ٢٢٠ عدلت حتى يصبح نقض البيعة للامام خيانة عظمى، هذا ما ينتظرنا إذا ما أجيز مشروع القانون الجنائي.

هذه التعديلات لم نقتبسها من تجارب السلف في العهد العثماني أو العباسي أو في عهد بني أمية، انها تجربة حديثة قاسية ماكنا لنتجاوزها لولا عناية الله وارادة الشعب الغلابة التي اطاحت بنظام السفاح ومهندسي تعديلاته الدستورية في انتفاضة الشعب في مارس أبريل ١٩٨٥. وكان قد سبق تلك التعديلات المقترحة قانون السلطة القضائية لسنة ١٤٠٥ هـ الذي جعل السفاح يهيمن على تعيين القضاة ـ وفصلهم وترقيتهم ونقلهم واعارتهم.

الحكم بشرع الله شعار يرفع في غير مقاصده الدينية. والهدف منه كما بينت تجربتنا الحديثة هو ان تكون الاحكام المتصلة بالحدود والقصاص مدخلاً للدولة الدينية.

فالحكم بالقوانين الشرعية يقوم بالسودان منذ عشرات السنين وتعمل به المحاكم الشرعية منذ الحكم الثنائي ويشتمل على كل الحقوق والمعاملات بين المسلمين في المسائل المتصلة بالميراث والهبات والوصايا والاوقاف الاهلية

والخيرية والطلاق والحضانة والنفقة ولم نسمع ان شخصاً قد اعترض على ذلك.

الا ان القول بأن تطبيق الاحكام المتعلقة بالحدود والقصاص هي وحدها «شرع الله» فهو دعوة يراد منها الانتقال بالحكم الديمقراطي المتفق عليه إلى حكم ديني حيث يحكم الامام بالحق الالهي وتزول كل الاسس الديمقراطية للحكم المتفق عليها في الدستور الانتقالي مثل التعددية وكفالة الحريات واستقلال القضاء وسيادة الهيئة التشريعية.

٤ ـ المادة ١٢٩ جريمة الردة:

عقوبة جريمة الردة مختلف عليها بين الفقهاء. فلم يصدر بشأن العقوبة نص قرآني قاطع. والاحاديث التي أشارت الى تلك العقوبة احاديث آحاد لا يعتد بها كالنص القطعي. وفي مشروع قانون الحدود الذي قدمه النائب العام السابق في عام ١٩٨٧ رفض النائب العام اعتبار الردة جريمة دنيوية تستوجب الحد. ويتفق معه في ذلك السيد رئيس الوزراء في استعراضه للقانون الجنائي لسنة ١٩٨٨ (الأيام ٢ أغسطس ١٩٨٨).

أما النص الوارد في مشروع القانون الجنائي. المادة ١٢٩ (١) فهو نص فضفاض ضعيف الصياغة مما يسهل على القاضي ان يفسره التفسير الذي يوافق هواه. «يعد مرتكباً جريمة الردة كل مسلم **يروج للخروج من ملة الاسلام أو. . .**» وأكثر رجال الفقه الاسلامي تشدداً يصرون ان تشتمل الجريمة على عنصرين هامين:

(آ) رجوع المسلم عن الاسلام.

(ب) مع توافر العنصر المعنوي بأن يتعمد الشخص أتيان الفعل أو القول الكفري.

والفرق واضح وكبير بين الرجوع عن الاسلام بالفعل او القول الكفري وبين

«الترويج للخروج من ملة الاسلام». لقد شهدنا بالفعل كيف حاول القاضي المكاشفي في محاكمة البعثيين ان يدين فكر البعث على أساس أنه فكر شعوبي وينطوي على خروج على ملة الاسلام مما يمهد له السبيل لتطبيق حد الردة عليهم. ولولا حكمة الدفاع لما خرج المتهمون من هذا المأزق أحياء.

وهذه الجريمة المستحدثة لم تكن موجودة في قانون العقوبات لسنة ١٩٨٣ ولا في أي قانون آخر للعقوبات في السودان، وبالرغم من ذلك فقد اعدم بموجبها الاستاذ محمود طه في مؤامرة كانت اضلاعها تتشكل من قادة الجبهة الاسلامية القومية، والسفاح وبعض مستشاريه والقاضي المكاشفي فكيف يصبح الحال حينما ينص على هذه الجريمة بهذه الصورة في قانون للعقوبات؟

الهدف من صياغتها لا يخفى على أحد، فالقصد يتجه لادانة الخصوم السياسيين وعلى رأسهم الشيوعيين، والداعين لعدم الزج بالدين في السياسة والقانون ودعاة التروي والتريث قبل تطبيق القوانين الدينية ثم تصفيتهم تحت ستار «الخروج على ملة الاسلام». ومثل هذه الحملة، إذا بدأت، فسوف تطال كل من يختلف مع مدرسة الهوس الديني المتمثلة في الجبهة القومية الاسلامية بما في ذلك الطوائف الدينية المنافسة الاخرى.

ونظرة واحدة في صحافة الجبهة القومية التي تصف كل معارض لها بالكفر والالحاد والعداء للاسلام تظهر لنا صدق هذا الاستنتاج.

٥ ـ عقوبة الجلد:

في لجنة الوفاق الوطني للقوانين البديلة تم الاتفاق بحضور كل الاطراف بما في ذلك الجبهة القومية الاسلامية وحزب الامة على حذف عقوبة الجلد من قانون العقوبات بوصفها عقوبة محطة للكرامة الانسانية وألا تطبق على الاحداث الا في عشرة جلدات لا أكثر وذلك اعمالاً للحديث الشريف «لا يضرب فوق عشرة اسواط

الا في حد من حدود الله» ثم صدر بذلـك تعديل في مشروع قانون التعديلات المتنوعة وأودع منصة الجمعية التأسيسية بغرض اجازته بالاجماع.

وبـالـرغم من ذلـك فقد أعاد مشروع القانون الجنائي الجلد في اكثر من عشرين جريمة ولم يأخذ بالحديث الشريف ولا بما اتفق عليه في لجنة الوفاق.

وعلينا ان نتساءل بصدق، ما الغرض من كل ذلك، هل هو تمهيد لتكرار تجربة سبتمبر الغبراء مرة ثانية؟

٦ ـ عقوبة الزنا:

اختلف الفقهاء في تقدير عقوبة الزنا. فقد وردت فيه آيات قرآنية اختلف الفقهاء في تفسيرها. قال تعالى «فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من عذاب» أي عقاب الامات المحصنات إذا زنين هو نصف عقاب المحصنات. وقد فسر الفقهاء ان مثل هذا العقاب لا بد ان يكون الجلد وليس الرجم لان الرجم ليس فيه نصف. ولم يأخذ الفقهاء بما جاء في آية اخرى حيث قال تعالى: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» على اعتبار ان الآية الاولى قد نسخت الاخيرة.

وعلى هذا الفهم أخذ مشروع قانون الحدود لسنة ١٩٨٧ الذي قدمه النائب العام السابق الجلد عقوبة للزنا ولم يأخذ بالرجم.

ونتسـاءل مرة اخـرى، لمـاذا كل هذا الاعتـداد بالاخذ بأقصى العقوبات تشدداً؟ هل الغرض من ذلك خلق جو من التخوف والارهاب كما كان الحال بعد سبتمبر ١٩٨٣ أم مزايدة سياسية على طوائف دينية اخرى تختلف مع الجبهة القومية الاسلامية في تفسير وتقدير العقوبات الصحيحة للزنا؟

وبالرغم من ان الدستور الانتقالي ينص في مادته الرابعة على ان الشريعة

الاسلامية والعرف هما مصدران اساسيان للتشريع الا ان النائب العام لم يعط أدنى اعتبار الى اعراف الكثير من القبائل السودانية في جنوب البلاد وغربها ومفهومها للزنا. فبعض تلك القبائل لا يهمها أن يسجن الزاني أو يجلد او يرجم بقدرما تهتم بالحصول على التعويض المناسب لمثل هذا التعدي وهو المهر الكامل للبكر ونصف مهر الثيب من الابقار.

٧ ـ شغل الموظف العام بالتجارة:

ألغى مشروع القانون الجنائي المادة ١٤٤ من قانون العقوبات التي تحرم اشتغال الموظف العمومي بالتجارة. والغرض من تلك المادة هو ألا يصبح الموظف العام شريكاً أو وكيلاً للتجارة وهو الذي يحتل منصباً قيادياً في مراكز اقتصادية هامة مثل وزارة التجارة والصناعة والمالية وبنك السودان، فيسخر ذلك المنصب وكل الجهاز الحكومي لمصلحته الخاصة.

وبالرغم من تلك المادة، فاننا نشهد كيف استشرى الفساد بين الموظفين العموميين الذين يحتلون مناصب خطيرة في جهاز الدولة. ان الغاء المادة ما هو الا اضفاء حماية قانونية لذلك الفساد ورفع يد القانون عن الموظفين الفاسدين.

ان العقوبة الادارية مهمَا ارتفعت فلن تزيد على الفصل من الخدمة او الحرمان من المكافأة أو المعاش، وفي كل الاحوال فهي ليست عقوبة تمثل رادعاً للموظف الذي يرغب في استغلال منصبه العام لخدمة اغراضه التجارية التي أصبحت مشروعة بفضل النائب العام.

٨ ـ المادة ٥٣ تقويض الدستور:

انتقى المشروع هذه المادة من مشروع القانون الذي صاغته لجنة الوفاق الوطني للقوانين البديلة ولكنه أفرغه في نفس الوقت، من أهم وأخطر محتوياته فقد أصـر أعضاء اللجنة ان يذكر النائب العام في مذكراته التفسيرية لمشروع قانون العقوبات المقترح، ان الدستور المقصود في هذه المادة هو الدستور الحالي القائم على مبدأ التعددية الحزبية، وكفالة الحريات واحترام الحقوق واستقلال القضاء وسيادة الهيئة التشريعية على كل اجهزة الدولة. وليس كل دستور. والغرض من ذلك هو قفـل الطريق امام كل ديكتاتور يحاول استغلال هذه المادة ضد خصومه بعد افراغ الدستور من محتواه الديمقراطي الليبرالي المتفق عليه وتحويله الى اداة لخدمة الامامة الدينية او ديكتاتورية ـ الحزب الغالب كما فعل مهندسوا السفاح عندما حاولوا تعديل دستور ١٩٧٣ في اتجاه الامامة الدينية.

كان اقتراح لجنة الوفاق الوطني هو الضمانة الوحيدة في ان تخدم تلك المادة حماية الدستور وحماية الديمقراطية. وبانعدام مثل هذه الضمانة تصبح المادة أداة لخدمة كل ديكتاتور مرتقب.

٩ ـ اختزال الجرائم:

من أخطر الاخطاء التي وقع فيها مشروع القانون الجنائي اختزال الجرائم بصورة تسيء للتجارب القضائية السودانية التي تطورت في مجال تفريد الجريمة وتقرير العقوبة المناسبة لكل فعل جنائي حسب خطورته على المجتمع. نأخذ مثالاً واحداً لذلك، جرائم التعدي الجنائي بلغ عددها في قانون العقوبات عشرين مادة امتدت من المادة ٣٨٠ حتى المادة ٣٩٩ وتناولت تعريف التعدي والتعدي على الامكنـة، والتعـدي على الامكنة مع الترصد، ثم التعدي على الامكنة ليلاً مع

الترصد ثم التعدي على الامكنة بغرض ارتكاب جريمة عقوبتها الاعدام والتعدي على الامكنة لتسبيب الاذى ثم حددت مقداراً معلوماً للعقوبة وفقاً لجسامة الجريمة وخطرها على المجتمع . ولكن واضع مشروع القانون الجنائي أفرد مادة واحدة هي المادة ١٨٦ لكل انواع التعدي الجنائي وترك الامر للقاضي لتقدير العقوبة التي يراها . لقد كان القاضي مقيداً باصدار العقوبة وفق ما هو مبين امام كل جريمة حسب خطورتها من حيث الزمان والمكان ونوع الاذى او الضرر الذي نتج عنها . أما الان فقد اصبح القاضي ، بحكم هذا المشروع ، يحتل مكان المشرع ليقضي بأية عقوبة يراها مما قد يخلق تضارباً في الاحكام التي يصدرها القضاة ، كل حسب هواه .

وما قيل عن جريمة التعدي الجنائي ينطبق ايضاً على جرائم السرقة والاحتيال والاتلاف وخيانة الامانة . وكلها جرائم قام المشرع قرابة قرن كامل ، على تفريدها إلى جرائم مفصلة وفق ظروف المكان والزمان وخطورة الضرر على الافراد والمجتمع . وعلى هذا المنوال عملت المحاكم السودانية وتركت ادباً غنياً من السوابق القضائية والاحكام والمنشورات الجنائية مما أثرى التجربة القضائية بكاملها . غير ان واضع القانون الجنائي آثر ان يضرب بكل هذا التراث عرض الحائط .

١٠ ـ مصادر التشريع :

اختزال واضع المشروع للجرائم ، وتجاهله لتجارب العمل القضائي يقودنا إلى موقف المتحيز من مصادر التشريع . لقد نصت المادة الرابعة من الدستور الانتقالي على ان الشريعة الاسلامية والعرف هما مصدران رئيسيان للتشريع . وقد كان من رأى المعارضة الديمقراطية عند مناقشة الدستور الانتقالي ، أن يضاف الى هذين المصدرين السوابق القضائية السودانية وما تراكم من تجارب قضائية على

مدى ثمانين عاماً كما اقترحت ايضاً ان يضاف اليهما مبادىء العدالة التي توصل اليها الفكر القانوني في العالم. غير ان المشرّعين في ذلك الوقت لم يأخذوا بهذين الاقتراحين.

أما الان فقد انحصر الامر في مصدر واحد للتشريع هو الشريعة الاسلامية واهمل العرف اهمالاً كاملاً. وهو امر لا يمكن الا ان يفسر على انه املاء لاتجاهات سياسية وحزبية ضيقة لا تعترف بالفوارق الدينية والعرقية الموجودة في السودان.

لقد نسى واضع المشروع ان هناك ملايين من السودانيين في الاقليم الجنوبي وفي غرب السودان وشرقه وبين العرب الرحل تحكم علاقاتهم قواعد ثابتة للعرف في مجال النزاعات القبلية، وجرائم السرقة والزنا وحيازة وشرب الخمر. ومنهم الكثيرون ممن لا يدينون بالاسلام اصلاً. فكيف يصح ان نتجاهل وضعاً مثل هذا كان القضاء السوداني يضع له اهتماماً كبيراً ويفرد له حيزاً مرموقاً في عمله القضائي.

١١ ـ خلاصة:

نخلص من كل ذلك إلى ان مشروع القانون الجنائي الذي قدمه النائب العام لا يمكن ان يدعى بديلاً لقوانين سبتمبر، فقد جاء أسوأ منها لانه:

آ ـ قسم البلاد إلى قسمين دار سلام ودار حرب.

ب ـ فرض احكام الاسلام في الحدود والقصاص على سودانيين لا يدينون بالاسلام مما يتعارض مع احكام الدستور الانتقالي.

ج ـ مهدَ السبيل للدولة الدينية القائمة على اساس الحكم بالحق الالهي والتي لا تعترف بما اتفق عليه من احكام تتعلق بالحريات والحقوق، واستقلال القضاء، وسيادة الهيئة التشريعية، وبالتعددية الحزبية.

د ـ وضع نصاً فضفاضاً لجريمة، اختلف الفقهاء حول عقوبتها دنيوياً،

سماها جريمة الردة لكي ينال من الخصوم السياسيين والدينيين.

هـ ـ مال للأخذ بأشد العقوبات قسوة مثل الجلد والرجم ليشيع جواً من الخوف والارهاب.

في مثل هذه الظروف التي يعيشها شعبنا ويواجه فيها اشكالاً من الكوارث لم يعرف لها مثيلاً، ككوارث الامطار والفيضانات والسيول، وتهديد اسراب الجراد والاوبئة الفتاكة بالاضافة الى الحرب الاهلية المستعرة في جنوب البلاد والنهب المسلح في غربها ـ في مثل هذه الظروف لا يحتاج هذا الشعب الصابر الى ما يزرع الفرقة بين صفوفه ويؤجج نار الفتنة بين طوائفه الدينية والسياسية، بل يحتاج لمزيد من التعبئة لتوحيد صفوفه لاجتياز كل هذه المحن والكوارث ولوضع حد للحرب الاهلية والنهب المسلح.

ـ أما البديل لقوانين سبتمبر ١٩٨٣ فهو موجود بين ظهرانينا، هو موجود في مجموعة القوانين التي وضعتها لجنة الوفاق الوطني للقوانين البديلة برئاسة السيد ميرغنى النصري ولا داعٍ لهدر المزيد من الجهود دون طائل.

دور الاسلام في شمال افريقيا
(بعض جوانب التطور السياسي)

ا . ف . مالاشينكو

شهد الاسلام في افريقيا صعوداً ونزولاً خلال العشرين عاماً الماضية. فقد كان في مقدمة الاحداث السياسية حيناً، أو كان متقهقراً في الخلف، مقتصراً على الميدان الاخلاقي حيناً آخر. ولكن اعقب ذلك صعوداً اكثر قوة. وعلى العموم، فقد بقي تأثير الدين على الحياة الاجتماعية مستقراً.

وقد كان الوضع في المغرب العربي متميزاً. والواقع انه كان يعكس الميول القصوى لتأثير العامل الديني على الحياة السياسية والاجتماعية في المنطقة. فقد كانت هناك حركات استقلال برزت تحت راية «الحروب المقدسة» (الجهاد) في الجزائر في الثلاثينات والاربعينات من القرن الماضي، وفي المغرب في عشرينات القرن الحالي. لقد كانت حركة الاستقلال الجزائرية، على العموم، ذات صبغة اسلامية. وكان هذا قد تعزز، إلى حدّ معين، بالنشاطات السياسية والتنويرية

لجمعية العلماء الجزائريين بقيادة الشيخ أحمد بن باديس، رجل الاصلاح البارز في المغرب العربي.

لقد كان للاسلام أثر قوي على ايديولوجيا الثورة الجزائرية التي اطلق دعاتها على انفسهم اسم: المجاهدين، أي المحاربين في حرب مقدسة.

وفي شمال أفريقيا، وبخاصة في تونس، برزت الميول العلمانية بوضوح اكبر، لأن موقف الحزب الدستوري الجديد، بقيادة الحبيب بورقيبة، من الاسلام، يمكن ان يُربط بموقف الكماليين في تركيا.

واستناداً إلى الباحث السوفييتي ن.أ. ايفانوف «كان الحزب الدستوري الجديد حزباً من المثقفين والبرجوازية الصغيرة المتأوربة» (متأثرة بالفكر الاوروبي) «حزب متغربين» (متأثرين بالغرب) «يحلمون بتجديد جذري للمجتمع التونسي، ويدافعون عن افكار قومية علمانية..». إن الميول العلمانية سيطرت على السياسة في الدوائر الحاكمة الجزائرية والمغربية في زمن حركة الاستقلال.

وأظن ان تجربة الميول القطبية في منطقة المغرب العربي ترتبط بالمواجهة الخاصة بين عالمين: العالم المسيحي ـ الأوروبي من جهة، وعالم الاسلام من جهة، وذلك في وقت كان اناس من حضارة غريبة يستوطنون بالتدريج على أرض الاسلام. وقد شكل هؤلاء جسماً اجتماعياً ـ ثقافياً كبيراً كان يقف، باستمرار، في تضاد مع السكان الاصليين. وفي الوقت نفسه كانت للأوربيين فرص لغرس ثقافتهم وايديولوجيتهم، ومُثُلهم وقيمهم في المغرب اكثر مما في المشرق. ويمكن القول ان مقاومة النفوذ الاجنبي كانت تتناسب تناسباً طردياً مع قوة عدوانه. فكلما كان التغلغل الأوروبي اعمق في المجتمع المحلي، كانت المقاومة التي يواجهها اكبر. وبالتالي فقد ظهر ميل علماني قوي، سهّل بروزه، من جهة، تعرّض النخبة الثقافية المحلية لتأثيرات الثقافة الأوروبية، في جانب، والجهود الدائبة للحفاظ على هويتهم الاصلية، التي جرى (ويجري) التعبير عنها، إلى حد كبير، في أشكال دينية أو دينية ـ قومية.

وخلال فترة الستينات ـ الثمانينات يمكن تمييز ثلاث فترات، الفترة الأولى تمتد من الاستقلال الى احداث أواخر السبعينات وبداية الثمانينات، والتي تسميها الصحافة بـ «الصعود الاسلامي»». والفترة الثانية تتميز بتزايد دور العامل الاسلامي، أما الفترة الثالثة فتبدأ منذ منتصف الثمانينات، حيث خففت حدة الجموح، وحان وقت استخلاص الاستنتاجات وصياغة التوقعات.

وتنبغي الاشارة الى أن اشتداد تأثير العامل الاسلامي في شمال أفريقيا لم يتزامن مع نموه العام. ففي الجزائر على سبيل المثال، بدأت العملية المذكورة في منتصف الثمانينات، وبسبب ذلك لم يكن بالوسع ان ترتبط بارتفاع النشاط تحت راية الشعارات الدينية في مناطق اخرى من «العالم الاسلامي». وجاء انتعاش القوى الاصولية في تونس بعد حصول «المدّ الاسلامي». اما بالنسبة للمغرب فان نشاط الاسلاميين ظل تحت سيطرة الحكومة ولم يتسبب في أية هزة تُذكر في البلاد. وقد تحفز الانبعاث الاسلامي، في كل واحد من هذه البلدان الثلاثة، بفعل عوامل اجتاعية ـ اقتصادية ملموسة وذات طابع خاص. ورغم الشبه الكبير بين هذه العوامل من وجهة نظر نشوئها وتكوّنها، بمثيلاتها في المراكز الرئيسية للنشاط السياسي والديني، فان لها مع ذلك طابعها الخاص.

ان الميل الرئيس في سياسة الاحزاب الحاكمة هو الاهتمام باستثمار الاسلام كوسيلة للتعزز القومي والتعبئة الجماهيرية في النشاط الاجتماعي والعمل، بغية تحقيق الخطط التي صاغتها الدوائر الحاكمة، التي تؤمن بالطريق العلماني للتطور السياسي ـ الاجتماعي في بلدانها. الى جانب ذلك، فإن التوجه للاسلام كان يراد به توكيد ان السياسة الرسمية تتماشى مع الارث التقليدي الثقافي والروحي. وقد وجد ذلك اكمل تعبير عنه في المغرب والجزائر.

فموقف حكومات المغرب العربي من الجهاد موقف نموذجي. فقد كانت تفهم بالجهاد نشاطات علمانية من قبيل اشادة مصانع، زراعة غابات أو تخطيط الاسرة.

ان الميل الرئيس في سياسة حكومات المغرب العربي، كان وما يزال، هو الحدّ من نشاطات العلماء، واخضاعهم للادارة العلمانية. وكانت تونس اكثر البلدان ثباتاً في ذلك. فقد جرت في تونس خلال الخمسينات ـ الستينات، اصلاحات راديكالية تم فيها تأميم أراضي الحبوس، ووقف العمل بالشريعة، والغاء المحاكم الشرعية. وجرت اعادة تنظيم التعليم الديني بصورة اساسية، واغلقت الكتّاب والكتاتيب، وصار التعليم الديني مقصوراً على المدارس الحكومية وتحت اشراف الحكومة. وأدت هذه الاجراءات جميعاً الى تقليص النفوذ الديني على عقول وأرواح الشباب التونسيين. بالاضافة إلى ذلك جرى شن العديد من الحملات الايديولوجية والسياسية لتقليص الاثر الروحي والاجتماعي للاعياد الاسلامية ولشهر الصيام الاسلامي، رمضان.

وجرى شيء مقارب في الجزائر، وإن يكن بدرجة أقل. مع ذلك كانت مواقع العلماء في الجزائر اكثر رسوخاً، والى جانب ذلك فان قادة البلاد اتبعوا سياسة اكثر مرونة تجاه الاسلام. ولم يكن ثمة اجماع في رأي القيادة التونسة حيال استثمار الدين لاغراض سياسية.

وبقدر ما يتعلق الامر بالمغرب، فقد تحدد الوضع سلفاً بكون العاهل المغربي هو أعلى سلطة دينية، وهو على درجة كافية من النفوذ لصد تدخل العلماء في شؤون ادارة الدولة.

ان العلاقة بين السلطة والعلماء، وكذلك سيطرة الاولى على الاخيرين، أثّرت دوماً على الوضع السياسي في المغرب. فقد كانت تقييدات السلطة لنشاطات الائمة والملالي، وغيرهم من رجال الدين، تصطدم، في الغالب، بمقاومة من هؤلاء. فقد كانوا يدافعون عن استقلالهم بكل طريقة ممكنة.

وإلى جانب اجراءات الحدّ من الوضع المستقل للعلماء، سعت السلطة إلى تقليص دورهم في المساعدة على تنفيذ الخط الرسمي أو تأويل هذا الخط من الوجهة الدينية. ومن بين اجراءات الحكومة لابقاء العلماء تحت سيطرتها هو دفع

الرواتب الحكومية لهم. ويتميز هذا الاجراء باهمية خاصة في الريف حيث تتوقف ايرادات الجوامع على موقف السكان المحليين من العلماء. واذ يعتاش العلماء على الجماعة الدينية، فان عليهم الاعتماد على الاغنياء. وفي ظروف كهذه يتمتع ملاك الأرض باكبر نفوذ، وكثيراً ما يعتنون برفاه الجوامع، فيحتفظون بالملالي تحت سيطرتهم. ان درجة اعتماد الملالي على ملاك الأرض يمكن تبيانها من خلال الاحداث المتصلة بتنفيذ اصلاح زراعي ما. فملاك الأرض الاغنياء، المعارضين للاصلاح الزراعي، شنوا حملتهم عليه تحت شعارات دينية، واستخدموا ملالي الجوامع كناطقين باسمهم. والواقع ان الجوامع تحولت الى مراكز معارضة ريفية.

ان الحكومات تحتاج الى هيئات خاصة لضبط نشاطات العلماء. وهناك وزارات أو لجان مكلفة بهذه المهمة. ففي المغرب تضطلع بهذه المهمة وزارة الحبوس والاسلام. وفي الجزائر تقوم وزارة الشؤون الدينية بذلك. وهناك علاوة على ذلك هيئات مختلفة تضم قادة دينيين وموظفي الدولة. وقد انشيء المجلس الاسلامي الاعلى في الجزائر عام ١٩٦٦. وتشكل المجلس الاعلى للعلماء في السنة ذاتها. ان المجالس واللجان، خلافاً للوزارات، هي من الناحية الرسمية هيئات مستقلة عن الحكومة بيد ان القرارات التي تصدر عن هذه الهيئات نادراً ما تتعارض مع التوجهات الرسمية. وكقاعدة، فان الهيئات المذكورة لا تهاجم المعارضة، التي تتمركز تقليدياً حول الجوامع والاقسام الفنية في عدد من الجامعات، مثل الزيتونة في تونس، جامعة قسنطينة في الجزائر، وجامعة فاس في المغرب، وغيرها. ومن المهمات الموضوعة امام الوزارات واللجان المذكورة، والتي تعول عليها السلطات، هي تربية الجيل الجديد من الشباب الميالين للتأثر بالثقافة والايديولوجية الاوروبية اكثر من القطاعات الاخرى للسكان. ان الدوائر الحاكمة تقلق ازاء اهتمام شطر من الشباب، وبخاصة العمال، بالماركسية. وفي الوقت نفسه فان «الائمة الحكوميين» قد وجهوا لابداء التشدد مع «الخصوم الاسلاميين» والردّ على تهجمهم على النهج الرسمي، وبخاصة من جانب

المتعصبيين الاسلاميين، مثل الاخوان المسلمين، الذين يحرضون الشباب على القيام بأعمال عنيفة.

لقد تزايد نشاط القوى الدينية في الميدان السياسي في شمال أفريقيا، وبخاصة أواخر السبعينات ومطلع الثمانينات. وقد تحدد ذلك بفشل النماذج المحلية للتطور، وهذه بالمناسبة سمة مشتركة في العالم الاسلامي كله. وتنبغي الاشارة، بالاضافة الى ذلك، ان النهوض السياسي - الديني ليس مقصوراً على العالم الاسلامي وحده. وهذا ما تبينه احداث معينة في بورما، أو عودة انبعاث البوذية في فيتنام. من هنا، فان من الخطأ ربط الاحداث في المغرب العربي بايران مباشرة. ويبرهن على ذلك ان ذروة النزعة الاسلامية في شمال افريقيا تطابقت مع فتور موجة التعصب الديني في ايران، حيث بدأت الخيبة بالوعود الدينية تبرز آنذاك.

ان جذور احداث ١٩٨٤ - ١٩٨٥ في المغرب والجزائر يمكن ان تفسر بأسباب اجتماعية - اقتصادية. لكن الاسلاميين لم يتدبروا امر اقتناص المبادرة. ويمكن للمرء ان يفهم بتعبير الاسلاميين، هنا في هذه الحالة، على انهم مجموعة سياسية صاخبة تشارك في الاحداث اكثر منها قيادة للمعارضة.

وفي الفترة نفسها برزت هناك مجموعات تدعو الى احياء الاسلام، وتسعى الى نيل الدعم في الاوساط البرجوازية الصغيرة والقطاعات غير البروليتارية، وسط الطلاب والمثقفين. ان مثال المغرب يبين ان نهوض النزعة الاسلامية جاء نتيجة لفشل السياسة الاقتصادية والاجتماعية للدوائر الحاكمة. ففي تونس، على سبيل المثال. فان التحركات الاولية القوية التي قام بها الاصوليون ارتبطت بتراجع «التجربة الاشتراكية» لرئيس الوزراء السابق بن صالح، في الستينات. وتدهور الوضع الغذائي، وارتفاع الاسعار، أديا الى اندلاع مظاهرات جرت بشعارات اصولية في تونس والمغرب في الثمانينات.

ومن اكبر التحركات التي قام بها الاصوليون هو «تمرد الخبز» الاسطوري

الذي وقع شتاء ١٩٨٤ . واذكر ذلك لان هذا الانفجار للسخط الجماهيري هو، برأيي ، نموذج من نواح عديدة على الاضطراب الذي اكتسح العالم الاسلامي في السبعينات والثمانينات. وقد نجم عن النقص الحاد في الغذاء. ان ارتفاع اسعار الخبز كان السبب المباشر للتحركات. وكانت، كما قال قبلي العربي بن حميدي «شرارة في برميل بارود». ان اللافتات التي رفعها الناس لم تكن خضراء اللون. وانضم المتطرفون الى الناس في الشوارع لاحقاً، ساعين الى اقتناص المبادرة، وقد تمكنوا من ذلك ولكن ليس الى المدى المطلوب. وكان بوسعهم ان يسبغوا على المظاهرات مسحة تعصب ديني ، وقد افلحوا جزئياً في توجيه الناس «الوجهة الاسلامية» .

وحدث شيء مماثل لذلك في المغرب، في العام الماضي (١٩٨٧). لقد اندلعت التحركات الجماهيرية هناك بفعل ارتفاع حاد في اسعار السلع الاستهلاكية. في ذلك الوقت كانت هناك دزينتان من المجموعات الاصولية. ان عبد السلام ياسين، ناشر صحيفة «الجماعة» منذ عام ١٩٧٥ ، وهي صحيفة تنشر افكار الاحياء الاسلامي ، ومحمد مطيع ، وهو احد الذين شاركوا في الاعتصام بالحرم المكي في كانون الاول ١٩٧٩ ، هما من بين ابرز القادة الاصوليين. ان نطاق نشاط هؤلاء في المغرب اعظم مما في تونس. لكنهم في ذلك البلد، لم ينجحوا في توجيه الحركة في اتجاه سياسي ـ ديني .

واتخذت الاحداث في الجزائر مجرى آخر. ففي هذا البلد لم يكن الوضع الاقتصادي بالقدر نفسه من اليأس. وسعى الاصوليون الى نسف الاصلاحات التقدمية في ذلك البلد. كما ركزوا نارهم على الانحراف عن الاخلاق والسلوك التقليديين ، وعلى السلبية الدينية لشطر كبير من السكان.

وكان تحالف الاصوليين وسائر قوى المعارضة من السمات الخاصة المميزة لاحداث الجزائر. فقد تعاون الاصوليون مع البرجوازية الوطنية (الفئات العليا والوسطى معاً) ومع ملاك الارض الرجعيين. وبرز نشطاء «الخيام» على المسرح،

وهي منظمة جرى سحقها في الستينات والسبعينات. وانتشرت موجة من البرامج في البلاد. وظهرت شتى اصناف القوى الدينية، التي انغمر اعضاؤها في نشر افكار الاحياء الاسلامي والقيم وطريقة الحياة الاسلامية.

كان انتصار الخميني في ايران حافزاً لتطوير الحركات الاسلامية. رغم ان على المرء ان لا يغالي كثيراً في تأثير الاحداث الايرانية.

ان اشتداد العامل الاسلامي، والتحرك الجماهيري لفئات اجتماعية معينة تحت الشعارات الاسمية، اضافة الى ضغط القوة الدينية على الدوائر الحاكمة، ارغم هذه الاخيرة على القيام باجراءات جوابية. من بين ذلك التوكيد على الجانب الاسلامي في النشاطات السياسية والايديولوجية. كما تعززت في المستويات العليا للسلطة مواقع الداعين الى توسيع اللجوء الى الاسلام. واعطيت مناصب حكومية هامة لشخصيات سياسية معروفة بمنحاها الديني.

وبات نوعاً من التقليد ربط التحريض الذي يقوم به الاسلاميون بتدخل قوى اجنبية، وفي المقام الاول ايران. ان حكام ايران لم يدخروا وسعاً في تصدير «الثورة الشيعية». وتحاول الدعاية الرسمية في المغرب ان تصور الاسلاميين هناك على انهم دعاة للمذهب الشيعي، المختلف عن المذهب السني في العديد من النواحي. وهناك ميول مماثلة ايضاً في تونس والجزائر. فالاوساط الحاكمة في كلا هذين البلدين تبدي اهتماماً جاداً بالتأثيرات الضارة للعادات والتقاليد البالية، وتشير الى مخاطر احياء التعصب التاريخي. وهناك اتهام يوجه الى ليبيا بانها تسعّر المشاعر الدينية. والمعروف ان القيادة الليبية تساند احياء الاسلام، وتدعو حكومات الدول المسلمة الى انتهاج «سياسية تطابق القيم الاصيلة للاسلام». وعلى أي حال فان القيادة الليبية لا تنكر حقيقة انها تقدم الى بعض الجماعات الاسلامية دعماً معنوياً، وفي بعض الحالات دعماً مادياً ايضاً.

ويمكن القول انه ابتداء من الثمانينات وبخاصة بعد ١٩٨٥، بدأ تأثير العامل الاسلامي يتقلص في دول المغرب العربي. ويرتبط ذلك بفشل الثورة في

ايران. التي هزّت القيم الاسـلامية، وبخاصة قيم العدالة. كما انها لم تستطع تحقيق مثال السياسة الاسلامية والاقتصاد الاسلامي، وحولت الدولة الاسلامية الى حلبة مذبحة دموية، اما الاقتصاد الاسلامي فقد برز كشيء غير واقعي. اما فكرة الجهاد فقد لُويت لتتحول الى نزعة عدوان ضد دول اسلامية اخرى.

لقد استقر الوضع في بلدان المغرب العربي بعد احداث ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥. وقد أدى ذلك إلى تهدئة تلك الفئات الاجتماعية المهيأة لتقبل دعاية الاسلاميين. وتشهد احداث تشرين الأول (اكتوبر) في الجزائر على مدى نفوذ الاسلام. لقد فشـل الاصوليون الجزائريون على اخذ المبادرة ولعب دور الناطق باسم مصالح القـطاعـات الساخطة. ان الميل العلماني مايزال قوياً على الرغم من تزايد نفوذ العنـاصـر الاصولية ونفوذ الايديولوجية الدينية. ان كل مساعي الاصوليين لاقرار القـرارات الـرئيسية بخصـوص قضـايا التـطور الاجتمـاعي لم تؤد إلى النتـائـج المرجوة. ولكن نجح الاصوليون في التأثير على ميادين معينة مثل التربية والتعليم. وبوجه عام فان النفوذ الاسلامي على الحياة السياسة في بلدان المغرب العربي بدا أقـل مما في بلدان المشرق العربي، أو الشرق الأوسط. فالقوميون من مختلف فئات البرجوازية، والفئات الوسطى والمثقفون العسكريون والمدنيون المرتبطون بهم، احتلوا وما يزالون يحتلون المواقع المهيمنة في المنطقة.

ان الاصـوليين، بوصفهم قوة معـارضة تساهم في الحركات الجماهيرية، فشلوا في ارغام الاوساط الحاكمة على القيام بـ «أسلمة» خطهم السياسي أو زج شعـوب بلدانهم في مآس اجتماعية مشابهة لما في ايران. ولكنهم نجحوا، في الوقت ذاته، في تعزيز أنفسهم، وأصبحوا واحدة من القوى المؤثرة وجيدة التنظيم والقادرة على التأثير على التطورات اللاحقة.

الاسلام في السياسة
بوصفه تشكلا لمركب اشارات

فرضيات لمشروع بحث

لوديك هزيبيجك

ان هدف الندوة الحالية، كما يبدو، هو البحث عن أسباب تنامي انخراط الحركة الاسلامية في كل من الشؤون السياسية الداخلية والخارجية في العديد من البلدان خلال العقود الأخيرة.

وان مساهمتنا هذه هي محض مناقشة للامكانات الناشئة عن التأويل المشترك السيميوطيقي Semiotic والاتصالي Communicative لهذه القضية. وينبغي لنا التوكيد، منذ البداية، ان ليس في نيتنا صياغة فلسفة أو ايديولوجيا عن هذه الظاهرة: فالهدف النهائي هو نظرية تجريبية ينبغي ان تتسق مع نظرية الاتصالات الرياضية التي طورها كلود شانون، ونوربرت فينر، وغيرهما.

(١) من الواضح سلفاً انه توجد في منظومة الاتصال الاجتماعي مركّبات منفصلة على نحو متبادل، رغم ان حدودها غير متميزة؛ ولدينا في الذهن المذاهب

السياسية والفلسفية والدينية وغيرها، اضافة إلى النظريات العلمية، والأساليب **في** الفن والأدب إلى جانب صياغاتها النظرية، الخ. وتمثل هذه المجموعة فئة واسعة من الظاهرات، ويمكن دمج وتحويل هذه الظاهرات بصورة متبادلة، وهي تواصل الظهور والاختفاء، وهناك فترات تبرز فيها وسط الاضواء، كما ان هناك فترات يطويها فيها النسيان.

ويمكن الافتراض انها تصبح اجزاء من ذاكرات اتصال فردية.

ويبدو ان سبب وجودها يكمن في التحديد الأكثر أو الأقل دقة لمعانيها وعلاقاتها المشتركة؛ من هنا يتبع ان الاشارات Signs هي مكوناتها الاولية.

ان الاشارة هي مفهوم أساسي في السيميوطيقا. وبالنتيجة فان كل item عنصر من الفئة المذكورة اعلاه هو **مركبّ اشارة** يستخدم في الاتصال الاجتماعي. ان كلًا من الاسلام وأي فلسفة سياسية خاصة اخرى مطبقة في بلد معين، هما عناصر من هذه الفئة، انهما مركّبات اشارة sign complexes.

(٢) دعونا نعرض عدداً من خصائص صورة النمذجة التي نحملها في الذهن عند حديثنا عن الاتصال الاجتماعي.

ان كل فعل اتصال في بيئة اجتماعية يتضمن جزئين، **التحفيز والاستجابة**؛ أما بالنسبة للمصطلحات الاخرى المستخدمة في حقل الاتصال الاجتماعي، راجع ستيفن. و. كنغ (١٩٧٥). إلى أي حد يرتبط هذا الفهم للاتصال الاجتماعي بالمفهوم العلمي للمعلومات informatin؟

ان المعلومات هي خاصية النُظُم؛ ومقدارها يُقاس بالـ entropy*، وهو متغير يقيس درجة ترتيب النُظُم. ان النظُم تغيّر حالاتها نتيجة نشاط المحفِّز؛ وبذا تنتقل المعلومات، ويتغير مقدارها. والحالة الجديدة بعد تلقي الحافز هي استجابة الاتصال. وعليه فان نشاط الاسباب وعواقبها يمثل، بهذا المعنى، نقلاً للمعلومات.

* مقياس تكرار حادثة ما في منظومة.

ان النُظُم الاجتماعية البشرية هي مجاميع من الناس. وهؤلاء الافراد مركّبون في بنية بيولوجية واجتماعية. فهناك تشكيلات من افراد، وعلى سبيل المثال: الاسرة، القبيلة، الأمة، المجتمع، الطبقة، الشريحة. ولكل فرد ذاكرته الخاصة التي تخدم كمصدر لحافز مؤجل. ان الحوافز الخارجية مختزنة في ذاكرة الفرد (وهذه طريقة من الطرق للقيام باستجابات اتصال)؛ فيما بعد يمكن لهذه المعلومات ان تغير وضع الفرد، حين تجري استعادة الحافز المطلوب من ذاكرته. ان بنية الذاكرة تتحور وتتحول بفعل عمليات الاتصال. ويمكن الافتراض ان الذاكرة ذات بنية سيمانطيقية، اذا كنا نتحدث عن محفز واع؛ أما بالنسبة للمحفزات اللاواعية، فانها قابلة للتحول إلى شكل مناسب سيمانطيقياً، عندما تتحول إلى نموذج واع. عندئذ يجري التعبير عن محتوى الذاكرة بالاشارة. للمزيد من التفاصيل عن المفهوم راجع ل. هزيبيجك (١٩٨٦).

(٣) ان الاشارة هي المفهوم الأساسي في السيميوطيقا. ويجري التعبير عن المعنى عبر العلاقات بين عناصر items الثالوثات، التي تُعطى لمكوناتها اسماء مختلفة من قبل مؤلفين مختلفين (دو سوسور، بيرس، موريس) أو مدارس مختلفة:

Signifian	Signifié	Chose
Zeicties	Interpretans	Objekt
Signum	Signifialum	dentatum
Manifestum	Semen	Referm

انظر. والتر. أ. كوخ (١٩٧٤، ٣١٣)

ان العلاقات بين ازواج العناصر الثلاثية تكمن، بلا ريب، في عمليات الاتصال. وينطبق الشيء ذاته حين يجري استحضار بدائل عن العناصر من الذاكرة، مثلاً حين يجري ايداع بنية سيمانطيقية في الذاكرة فانها تتحول إلى اشارات لغوية.

وهكذا يبدو واضحاً ان الصلة بين السيميوطيقا ونظرية الاتصالات تتفق تماماً مع الحدس، انها لا تظهر بوصفها خطوة غريبة من التفكير المجرد.

(٤) نعود الآن إلى فئة مركبات الاشارة؛ دعونا نميز عمل عناصرها في الاتصال الاجتماعي.

ان كل مجموعة من الاقوال، الرموز، العناصر في أي اسلوب فني، الخ، تخدم كأداة في الاتصال. ويصح الشيء نفسه على مركّبات الاشارة الكبيرة؛ وهي مركبّة على نحو تقمع معه غالبية التناقضات المنطقية والسيمانطيقية. وهكذا تمثل مركّبات الاشارة نظماً سيمانطيقية متراتبة.

ويمكن شرح معنى الاتصال في هذا الترتيب على النحو التالي: اذا جرى استخدام عنصر من عناصر مركبّ اشارة تراتبي بوصفه محفزاً في عملية اتصال، فانه يحمل معه ايضاً العناصر الأخرى الموجودة في مركبّ الاشارة، سواء كانت قوية الارتباط به أم ضعيفة؛ وقد يحمل معه أحياناً المركبّ بأكمله. الواقع، ان هذا يمثل طريقة في توسيع طاقة قناة نقل المعلومات. وهكذا فأن جزءاً أكبر من ذاكرة المتلقي يتغير ويتركب بنيوياً وفقاً لمركبّ الاشارة المعني. وهكذا أيضاً فأن متصلاً معيناً (أي الشخص الذي يقوم باستجابة لمحفز معين) يصبح متصلاً محتملاً من ناحية عمليات اتصال مستقبلية؛ هذا يعني انه سوف يقوم، في المستقبل، باستجابات غير مشوهة لمحفز ينتمي إلى مركبّ اشارة معين.

ان هناك مركّبات اشارة معينة مبنية بهدف التأثير على ذاكرة فردية بأسرها؛ في هذه الحالة فأن المتصل يقوم بالاستجابات غير المشوهة، المتوقعة. ان مثل هذه الشمولية تميز الأديان.

ان مركّبات الاشارة المتراتبة كثيراً ما ترعاها وتزرعها مؤسسات خاصة تبذل كل جهد ممكن للحفاظ على مركبّ الاشارة بلا تغير قدر الامكان. هذا هو حال الاصولية وغيرها من التصورات. ويبدو ان فعالية المحفزّ تزداد بتكرار نفس العناصر في المحفزات اللاحقة. ويمكن تخيل عملية الاتصال باعتبارها مساواة، تدريجية

بين مستويين من المعلومات؛ وتتوجه العملية من المستوى الأعلى إلى المستوى الأدنى، وحين تتساوى المستويات، يغدو الاتصال متعذراً عملياً.

ولمواصلة الاتصال، فلابد من مصدر يولد الفوارق بين مستويات الاتصال المعنية، بخلاف ذلك يصل الـ entropy إلى حدّه الاقصى، ولا يعود هناك ما يمكن توصيله، فتتفكك المنظومة. ولا يمكن تخيل الانسان بدون اتصال بيولوجي واجتماعي.

(٥) هناك طريقتان اساسيتان لزيادة الفوارق بين مستويات الاتصال.

ترتكز الطريقة الاولى على الخصائص البيولوجية البسيطة عند الكائنات البشرية. فهم يموتون، ويولد افراد جدد؛ وذكريات الجيل الجديد غير متركبة بنيوياً بعد؛ أو انها ضعيفة البنية، وبالتالي فانها تمثل مستوى معلومات متدنياً.

الطريقة الثانية تكمن في تكوين التشكيلات من مركّبات اشارة متباينة. وهذا هو الحال مع الاسلام مطّبقاً في السياسة. ويمكن لمثل هذا التشكيل ان يكتسب اشكالاً مختلفة، فهو في بعض الاحيان الاسلام في السياسة، وهو في أحيان أخرى يظهر السياسة في الاسلام؛ لذلك نستخدم كلمة «تشكّل» لهذا الشكل. ان مغزاه في الاتصال واضح تماماً.

دعونا نفترض وجود بنيتين مجردتين من الذاكرة، ولتكن بنية اسلامية في حالة أولى، وبنية سياسية معينة في حالة ثانية. انهما غير متساويتين، وهما تمثلان مستويي معلومات (أو اتصال) مختلفين. وبالنتيجة، فان مثل هذا التشكل يخدم كأداة للحدّ من نمو الـ entropy في النظام الاجتماعي.

وينبغي ايضاً ان نشير إلى ان مركبات الاشارة المتراتبة تستخدم لتكوين ذاكرة جماعية من الذاكرات الفردية؛ غير ان مثل مركبّ الاشارة هذا ليس متطابقاً مع الذاكرة الجماعية لمجتمع ما أو لجزء منه.

هناك أيضاً طرق أخرى لخلق أو توسيع الفوارق بين مستويات للمعلومات

اعتبـاطيين. ان مختلف أشكال التأثير (الكولونيالية، الغزو العسكري، الهجرة) تعمل بجلاء بنفس طريقة تغير الاجيال.

(٦) ان وظيفة الاتصال التي تقوم بها مركبات الاشارة يمكن التعبير عنها أيضاً على النحو التالي:

ان الانسان هو كناية عن فرد يتطلب لوجوده وجود بيئة مشبعة بالمحفزات التي توفر توزيعاً معيناً لانماط المحفزات وتكرارها. ان كلاً من الانماط وتكرارها يتغيران بتغير الزمان وتغير الظروف. وهكذا يُرغم الانسان على البحث عن مصادر جديدة للتحفيز؛ ويجري استكمال المركبّ الاساسي بآخر جديد.

ان كل مؤسسة أو منظمة ينبغي ان تزيد عدد الاتصالات الممكنة اذا ما أرادت ان تنشط بصورة مناسبة في المحيط الاجتماعي. ويمكن فهم هذه الفرضية بواسطة النمـوذج الـذي يكـون فيه معدل الاتصال متناسباً مع عدد الاشخاص الذين لم يتأثروا، عند لحظة معينة، بالمحفزّ المفترض، ويمكن استخلاص معادلة معينة من هذه الفـرضية تحتوي على الكسر = ن/ن صفر كمعامل لها، حيث ن هي العدد المطلق من الاتصالات الممكنة في لحظة معينة ون صفر هو العدد الابتدائي للاتصالات الممكنة (أي عددها في الزمن صفر). ان قيمة الكسر تزداد بازدياد عدد الاتصالات الممكنة؛ للمزيد من التفاصيل، انظر: ل. هزيبيجك (١٩٨٦، ١٠٠ ـ ١٠٥).

ان تشكلّ مركبات الاشارة يمكن له بداهة ان يزيد عدد الاتصالات الممكنة المرتبطة بمركبّ الاشارة المرفق في لحظة معينة.

أخيراً ان التشكـلات توسع ميدان نشاط مركب اشارة معين ومحدد. وهذا يصح عندما تعمل مركبات الاشارة المتشكلة في ميادين غير متطابقة.

*

ان الفرضيات المتعلقة باسباب اتصالات مركبات الاشارة المتشكلة يمكن ان تلخص على النحو التالي:

(أ) ان مجموعة المحفزات تزداد.

(ب) ان المحفز غير الفعال يجد بديلاً عنه في المركبّ المرفق.

(ج) ان عدد الاتصـالات الممكنة قد يزداد بازدياد الاشخاص الذين لهم ذاكرة مركبة بنيوياً وفقاً لمركبّ الاشارة المعني في تشكلّ معين.

(د) ان التشكيلات يمكن ان تدمج ميادين نشاط مركّبات اشارة فردية.

وينبغي التثبت من هذه الفرضيات واعادة صياغتها اذا ما أردنا ادخالها في نظرية مستقبلية عن الاتصالات الاجتماعية.

هوامش

لوديك هزيبيجك (١٩٨٦)، كميات الاتصال الاجتماعي. مع تطبيقات خاصة على الاسلام والنشوء المورفولوجي الاجتماعي (الاشارات الشرقية ٤٣)، معهد الشرق في اكاديمية العلوم التشيكوسلوفاكية، براغ

ستيفن و كنغ (١٩٧٥) الاتصال والتأثير الاجتماعي ـ اديسون ويسلي، ريدنغ (ماساشوسيتش).

والتر. أ كوخ (١٩٧٤)، السيميوطيقا وأصل اللغة، في: و. أ. كوخ (تحرير)، آفاق علم اللغة، كرونر، شتوتغارت، ص ص ٣١٢ ـ ٣٤٦.

الاسلام وتطور الراسمالية في الكويت

ميلكوفاسيليف

إن أولى المحـاولات لتحويل المجتمع التقليدي في الكويت قد اتخذتها النخبة الاقطاعية الحاكمة عملياً بعد نيل الاستقلال مباشرة. ورغماً عن أن سياسة الحكومة كانت موجهة نحو تحفيز النمط الرأسمالي المحلي الخاص فإن الأنماط ما قبـل الـرأسمـالية قد ظلت هي الحـاسمـة من حيث التشكيلة الاجتمـاعية والاقتصادية، حتى أواسط السبعينات.

كان ارتفاع أسعار النفط والوتائر العالية المقدرة للنمو الاقتصادي والمرتبطة بهذا الارتفاع وازدياد المداخيل النفطية على شكل قفزات، قد أوجد، كماورد في الأدبيات، ظروفـاً فريدة لتحويل البنى الاجتماعية والاقتصادية التقليدية إلى بنى عصرية في جميع الممالك النفطية العربية ومن ضمنها الكويت. وتتبدى فرادة هذه العملية، كما أكد بحق كل من ر. ن أندرياسيان وف. ف. اوزولينغ، في الأطر

المضغوطة المرتبة زمنياً للانتقال إلى الرأسمالية وفي كونها تتحقق دون أية هزات سياسية هامة وفي أن العلاقات الرأسمالية الانتاجية تتحول إلى بناء تحتي قديم وفي كون البناء الفوقي الاقطاعي الملكي لا يعيق تلك فحسب بل أيضاً يشجع تطور الرأسمالية في البلاد [1] أصبح نمط رأسمالية الدولة القوي جداً من الناحية الاقتصادية والمتشكل عن طريق تأميم قطاع النفط (أواسط السبعينات) هو القاعدة الأساسية لانتاج سياسة التحويل المسرع للبنى الاجتماعية والاقتصادية في الكويت. ويعتبر هذا النمط أداة أساسية تعيد النخبة الاقطاعية الحاكمة بواسطتها إعادة توزيع المداخيل النفطية لأجل تطوير الرأسمالية اللاحق. وهذا النمط الذي يعتبر الهدف الرئيسي للتخطيط وأساس التصنيع يخلق، من خلال تطوره، ظروفاً مواتية لتطوير النمط الرأسمالي المحلي الخاص.

من الناحية الاجتماعية يؤثر النمط الرأسمالي الدولتي المحلي (رأسمالية الدولة) في تحويل البنى التقليدية إلى عصرية على «ثلاثة مستويات»:

ففي «المستوى الأول» يؤثر نمط رأسمالية الدولة تأثيراً مباشراً في تبرجز النخبة الاقطاعية الحاكمة. وهذا يشكل النتيجة لصلات الأوساط الحاكمة الضيقة جداً مع النمط ودرجته العالية من التكامل مع الاقتصاد الرأسمالي العالمي. وعلى «المستويين الثاني والثالث» يؤثر نمط رأسمالية الدولة تأثيراً تحويلياً غير مباشر. فهو إذ يخلق الظروف الملائمة لتطور نمط رأسمالية الدولة المحلي الخاص. إنما يسهم في توسيع نطاق الاحاطة بالعلاقات الانتاجية الجديدة وازدياد عدد الطبقات الحديثة. ونظراً لأن العمل الناجح لهذا النمط في أداء مهمته يتحدد بوجود الأختصاصيين الحائزين على تعليم عال فإن نظام التعليم يتطور بوتائر سريعة مما

(١) راجع: ر. ن. أندرياسيان وف. ف. اوزولينغ، الممالك النفطية في شبه جزيرة العرب ـ خصوصيات التنمية الاجتماعية والاقتصادية مجموعة: البلدان العربية: النفط والتفاوت، موسكو، ١٩٨٤، ص ١٤١.

يؤدي إلى ازدياد عدد الانتيليجينسيا الحديثة، فالتطور السريع في الهياكل التحتية يعجل عملية تحضير الرجال (تمدينهم)، وفي الوقت نفسه يساعد على تقليص عدد الفئات الاجتماعية التقليدية.

أدت وتائر تطور نمط رأسمالية الدولة العالية جداً وازدهار البيزنس الخاص المحلي إلى اختفاء النمط الطبيعي في صيغته تلك، في عام ١٩٨٠، وبرز النمط الرأسمالي المتشكل[٢].

وفي دراستنا لنتائج الانتقال المسرع إلى العلاقات الانتاجية الرأسمالية على مستوى التشكيلة الاجتماعية نلحظ في البنيان الاجتماعي والطبقي عدم الدقة العالية عند تحديد الطبقات والفئات المختلفة. وقد تحول بعضها إلى «طبقة لأجل ذاتها». غير أنها غير قليلة تلك الفئات الاجتماعية (التي تلعب جزئياً دوراً هاماً للغاية في التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي) التي يمكن اعتبارها فقط «ما قبل الطبقات».

ويشغل مكاناً رائداً في مسار تحديد الطريق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لتطور الكويت ما يسمى بالسلطة النفطية ذات السمات التالية:

١ ـ من الناحية الاجتماعية والاقتصادية هي جزء من العلاقات الرأسمالية الانتاجية.

٢ ـ إذا كانت، حتى أواسط السبعينات تضم فقط ممثلي الأسر الحاكمة (أي النخبة الاقطاعية) فقد لوحظ في الوقت الحاضر في صفوفها وجود البرجوازية الكبيرة. وفي هذا المعنى، فهي وإن كانت متعرضة للتحول إلا أنها لا تعتبر طبقة بل هي خليط من مجموعات اجتماعية مختلفة.

٣ ـ تمثل السلطة النفطية الهيمنة السياسية مع بقائها حاملة للعلاقات التقليدية. وهي إذ تؤدي وظائفها السياسية وتشكل جزءاً من العلاقات الانتاجية الرأسمالية، تتحول أكثر فأكثر إلى طبقة.

---

(٢) انظر المرجع نفسه، ص ١٤٦.

إن الظروف المواتية للغاية لتطور النمط الرأسمالي الخاص في النصف الثاني من السبعينات وسياسة الحكومة الموجهة نحو تحفيز البيزنس الخاص قد أدى إلى التزايد العالي في عدد البرجوازيتين المتوسطة والصغيرة، وتغتني صفوفهما أيضاً بالمستخدمين في الجهاز الاداري (وبدقة أكثر - ذاك الجزء منهما الذي أمكنه التكديس بما فيه الكفاية كي يقوم بأعمال البيزنس). وكل هذا يؤدي إلى غموض كبير في حدود هذه الطبقات مما يعقد، إلى أقصى حد، كل محاولات تحديد عددها. ومن خصوصيات وظيفة نمط الرأسمال الخاص المحلي ذاك الحجم غير الكبير للرأسمال المقدم وتركيبه العضوي المنخفض (تستثنى من ذلك بعض الشركات في مجال الأعمال المصرفية والتأمين) وتبعيته الكاملة عملياً لوتائر تطور نمط رأسمالية الدولة.

لقد ازداد عدد الفئات الاحتكارية والبيروقراطية بوتائر سريعة في فترة ارتفاع اسعار النفط والتي يشغل ما يسمى بالوسطاء مكاناً هاماً فيها، وهم أولئك الذين دون مساعدتهم من المستبعد ان يتيسر للأجنبي تأمين عمله لذاته (وفي الوقت نفسه - تأمين حقه في الاقامة) في البلاد. إنهم شركاء كويتيون للشركات الاجنبية في الشركات المختلطة المتعددة (وفقط ضمن إطارها يمكن لرجال الأعمال الأجانب مزاولة البيزنس فوق الأرض الكويتية) التي تسجل مشاركتها دون أدنى مشاركة رأسمالية جزئياً هي تحصل على ٥١ - ٨٠٪ من الربح.

وطوال الفترة حتى أواسط الثمانينات يشكل العدد المتزايد من العمال الأجانب الذين لا يمكن العمل في الوقت الحاضر دون وجودهم، أحد سمات الاقتصاد الكويتي. وإن وضعهم الاجتماعي أخفض من وضع العمال الكويتيين (في حالات غير قليلة يسحبون منهم الوثائق الخاصة عند وصولهم إلى البلد ويضيقون على تنقلاتهم في أراضي البلاد). وكل هذا يؤدي بسرعة إلى تشكيل فئتين في صفوف العمال ويضع حاجزاً فعالاً للغاية في طريق تحول الطبقة العاملة إلى «طبقة لأجل ذاتها».

كانت الحاجة إلى اختصاصيين بمستوى عال لأجل التسيير الطبيعي للاقتصاد وتعزيز قدرات البلاد الدفاعية والتبعية الكبيرة للغاية للاختصاصيين الأجانب في هذه المجالات قد حفزت على تطوير نظام التعليم الوطني. ونتيجة لذلك يتزايد عدد الانتيليجينسيا الحديثة بوتائر عالية بدءاً من أواسط السبعينات مما يؤدي إلى تضييق نفوذ الانتيليجينسيا التقليدية في صفوف السكان.

ونتيجة للتسريع الحاد لعملية تبرجز النخبة الاقطاعية الحاكمة وانهيار الأنماط التقليدية انخفضت في السبعينات، وبوتائر سريعة، أعداد الفئات الاجتماعية التقليدية. وتفيد بعض الاحصائيات ان عملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة قد شملت مئة ألف إنسان خلال النصف الثاني من السبعينات وحده[3] ويتبين ان عدد المثقفين فقط هو الذي احتفظ بنسبته العالية من بين كل الفئات الاجتماعية التقليدية.

وباستخلاصنا لنتائج تطور المجتمع الكويتي في السبعينات وبداية الثمانينات لا يجوز عدم الاشارة إلى أن الطمس الكبير للحدود بين أكثرية الفئات الاجتماعية هو السمة الأساسية للبنيان الاجتماعي والطبقي للبلاد نظراً لأن تحطم البنى التقليدية يسبق قيام الطبقات الحديثة بوتائر سريعة. ونتيجة لهدف الخطوة السابقة فإن «ما قبل الطبقات» وممثلي فئة اجتماعية واحدة في أحيان غير قليلة لا يبرزون في البنيان الاجتماعي بصفتهم حملة الخصائص الذاتية فحسب بل خصائص فئات أخرى أيضاً. وفي هذا الصدد يؤكد بعض الباحثين أنه «نظراً لأن وتائر تحديث الهياكل الاقتصادية التحتية تسبق وتائر التطور التدريجي للبناء الفوقي بنسبة عالية فإن التناقض المتصف فيما بينهما يبشر بهزات اجتماعية جدية مستقبلاً»[4].

---

(٣) الاحصاءات الحكومية. احصاء الاجانب في الكويت ١٩٨٠. فايسبادن (المانيا الاتحادية) ١٩٥٨، ص ١٩.

(٤) ي. باييف ـ العامل الاسلامي وتأثيره على سياسة الدول الاسلامية، ص ٢٣

وفي دراستنا للعلاقات المتبادلة بين بعض الفئات الاجتماعية في مجتمع الكويت الحديث في سياق استقرار النظام السياسي القائم من الضروري، برأينا، تدقيق طابع الصلات والتناقضات بينها على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية.

من الناحية الاجتماعية والاقتصادية يعاني نشاط مختلف القوى الاجتماعية في الكويت الحديثة من تأثير العلاقات القائمة ما بين الانماط من جهة ومن سياسة الأوساط الحاكمة «التنظيم» العلاقات المتبادلة بين الفئات الاجتماعية من جهة أخرى. وإذا كانت العلاقات بين الأنماط المختلفة تتحدد بالنسبة للبلدان النامية ككل، بالتناقضات بين الدنيا والعليا، وبين الأنماط العليا فيما بينها على حد سواء، ففي الكويت ترتبط كل الأنماط عملياً، في تطورها بتطور نمط رأسمالية الدولة. لذا إن ممثليها وإن كانوا، إلى حد ما، يشكلون المعارضة السياسية للنظام الحاكم فهم في نشاطهم الاجتماعي لا يخرجون عن أطر الكفاح من أجل «الديمقراطية» الأكثر فاعلية في «الادارة»، فالأوساط الحاكمة تتخذ من جهتها عدداً من الخطوات كي تحذر بفعالية، ولفترة طويلة، من هزات اجتماعية أكثر جدية. ومن هذه الخطوات برأيي، يجب ذكر مشاركة البرجوازية الكبيرة في السلطة النفطية في النصف الثاني من السبعينات. ومن خلال ذلك يمكن النظر إلى تأمين المناصب القيادية والخدمات المدفوعة الأجر جيداً في الجيش والبوليس للنخبة العشائرية والأفراد العاديين. إن ما ذكر أعلاه هو جزء من ترسانة الوسائل السياسية تحويل البنى الاجتماعية والاقتصادية التقليدية. وعليه ان هذه السياسة ليست موجهة نحو تسريع عمليات تفسخ الأنماط ما قبل الرأسمالية فحسب بل أيضاً لعدم السماح بتزايد عدد الفئات «المتحدرة من المجتمع القديم ولكن غير المنضمة إلى الجديد»(٥) والتي تؤثر دائماً تأثيراً ذا طابع راديكالي في الحركة الاجتماعية، وتكسب

(٥) انجلز، الحرب الفلاحية في المانيا، المجلد ٧، الصفحة ٣٥٦.

لأوساط الحاكمة عند تأمينها لوصول الفئات الاجتماعية التقليدية إلى هيئات السلطة، سنداً متيناً (عند الضرورة) للنضال ضد قوى المجتمع الراديكالية.

وفي المرحلة الحاضرة من تطور المجتمع يصطدم سعي هذا الخليط الاجتماعي الحاكم نحو ضمان الاستقرار في النظام السياسي القائم، بعدة مشاكل مرتبطة بالنشاط السياسي للانتيليجينسيا المعاصرة. تكمن القضية في أن التأثير في الانتيليجينسيا عن طريق الصلات بين الأنماط المختلفة ليس ممكناً، وفي الوقت نفسه يستحيل عدم الأخذ بالحسبان أنه الحامل الاجتماعي الرئيسي للايديولوجيا الموجهة ضد النزعات التقليدية والأصولية أي ضد أركان النظام السياسي. ولا زال تأثير الانتيليجينسيا السياسي محدوداً نظراً لأنها تملك «استقلالاً ذاتياً اجتماعياً» (وعلى الأصح، تتسم بالانغلاق) دون ابداء الميل لاقامة الصلات مع قوى المعارضة الأخرى ودون امتلاك امكانية الوصول في الوقت نفسه، إلى صفوف السلطة العليا، ومن المعتقد أنه يجب على الأوساط الحاكمة الاقدام على حل وسط. أي مشاركة جزء من هذه الفئة الاجتماعية في ذاك الخليط الاجتماعي الحاكم بغية التحييد الأكثر فعالية لنشاط الانتيليجينسيا الحديثة الاجتماعي.

تعمل خصوصيات تكون البروليتاريا في الكويت (تركيبها وسيادة العمال الأجانب والاختلاف في الوضع الاجتماعي للعمال المحليين والأجانب والفوارق الهامة في السيكولوجيا الاجتماعية لهؤلاء وأولئك) على تحديد نشاطها الاجتماعي والسياسي المحدود للغاية. وتضع الأوساط الحاكمة العمال المحليين في وضع مميز كي لا تجيز نمو فئة العمال الأجانب (فهي تعيق تضافر فئتي البروليتاريا في كل واحد) و«تشرف» على التركيب الاثنوغرافي والديني للقوة العاملة الاجنبية وتطرد من البلاد كل من يقوم ولو بأدنى نشاط اجتماعي وتعتبر كل هذه الإجراءات فعالة للغاية لأجل ضمان سلبية الطبقة العاملة.

إن عدم اكتمال عمليات تشكل الطبقات ووفرة الفئات الاجتماعية القائمة تنعكس في مجال الايديولوجيا، في التشابك المعقد لعناصر مختلف المفاهيم

الفكـرية التي كثيراً ما تنفي بعضهـا بعضـا والمعبـر عنهـا من قبل بعض القوى الاجتمـاعية وتـظل هذه الفئـات المتمايزة من حيث تصنيفاتها (سواء أكانت في السلطة أو المعـارضـة) حاملة في ذاتها قوالب التفكير التقليدي مع اتخاذها في الوقت نفسه عناصر الايديولوجية الغربية (البرجوازية أو البروليتارية).

وبما أن الأكثرية الساحقة من سكان البلاد تدين بالاسلام فإن التشابك بين الايديولوجيات كما ورد أعلاه والمجابهة بين الطبقات تجري تحت سقف الاسلام. ويعللون صحة نظراتهم الفكرية بالمعتقدات الاسلامية. ويبرهنون عن طريق هذه المعتقدات على وجود خلل ونقص في ايديولوجية المعارضين. إن الادعاء بالتفسير العصري الوحيد الصحيح لمبادىء الاسلام ستتقدم بها فئات اجتماعية مختلفة.

ولا تكمن القضية فقط في التقاليد المتكدسة منذ قرون بل أيضاً كما ذكر بيف بحق: «لا يبرز الاسلام كدين فحسب بل كرمز لخصوصيات العقيدة والتركيب الاجتماعي والانتماء القومي وكعلامة على الانتماء الاجتماعي والشرعية السياسية. ورغماً عن استحالة رجوع عملية اضفاء الصبغة الدنيوية. فإن تعدد وظائف تعاليم الاسلام تكمن في أساس تأثيره المستمر في السياستين الداخلية والخارجية[٦].

يشكـل الغمـوض الكبير في الحـدود بين بعض الفئـات وهيمنـة «ما قبل الـطبقـات» في التركيب الاجتماعي والطبقي للكويت الحديثة وسياسة الحكومة عوامـل أسـاسية ليس فقط تركيب عنـاصر الاتجاهات الاساسية الثلاثة للاسلام الحديث (التقليدي والاصلاحي والتحديثي) بل أيضاً في تركيب الايديولوجيات الغربية على الاسلام، ففي الوقت الحاضر لا توجد فئة اجتماعية في البلاد تحمل مفاهيم فكرية لاتجاه واحد.

ويشكل تركيب عناصر مختلف الاتجاهات الايديولوجية والذي يلاحظ لدى السلطة النفطية، التعبير عن تناقضات التطور المعجل للرأسمالية في الكويت. إن

---

(٦) ي. بيف، فقرة مقتبسة، المؤلفات، ص ٣٩.

الاقتبـاس من مفاهيم الاصلاحيين الاسلاميين يمكن النظر إليه في سياق تحييد مقاومة التقليديين لتطور العلاقات الانتاجية الرأسمالية التي لا تتطابق مع العقائد الاسلامية. ومن جهة أخرى تبحث السلطة النفطية من أجل الحفاظ على امتيازاتها لفترة مستمرة إلى أقصى حد، عن السند عند التقليديين الذين تمثلهم الارستقراطية العشائرية والانتيليجينسيا التقليدية. عدا عن هذا، تؤدي صلات السلطة النفطية الضيقـة مع الـرأسمـال الاحتكاري الاجنبي وتعمق عملية تبرجزها، إلى تغلغل مختلف التأثيرات البرجوازية الفكرية في صفوف ممثليها والتي عليها ان تتزيا برداء الاسلام.

وبما أن الطبقة العاملة في الكويت هي على الارجح ما قبل البروليتاريا(٧) فهي تعـاني من تأثير قوي عليهـا من قبل مختلف المفاهيم الايديولوجية الغريبة عنها. وينسحب هذا، قبل كل شيء، على وجود النزعة التقليدية والقومية اللتين تؤثـران تأثيراً قوياً لدرجـة أنـه يستحيل، في الحياة اليومية، عدم ملاحـظة وجود تجمعـات عمـالية مغلقة وفقاً للعلامات الاثنوغرافية (وإن كانت حسب السمات الدينية بنسبة أقل أيضاً).

ونحن اذ نأخذ بالحسبان أن العمال الكويتيين يشغلون مكاناً مميزاً ضمن إطار الطبقة العاملة بحيث يمكن مقارنته بمكان الارستقراطية العمالية فإن وضعهم في المجتمع أقرب إلى البرجوازية الصغيرة منه إلى جماهير البروليتاريا الاساسية ونتيجة لهذا لا تتواجد في نظرات هذه الفئة، وبصورة ملحوظة، عناصر «التقليدية» والقومية فحسب بل عناصر المفاهيم البرجوازية الصغيرة الفكرية أيضاً.

ازداد عدد البرجوازية الصغيرة والمتوسطة في السبعينات، وكما ورد سابقاً، بفضل ممثلي الانماط التقليدية وجزء من المستخدمين في الجهاز الاداري. وهذا يحدد وجود النمط التقليدي في نظراتهم. ويستحيل عدم التنويه إلى حدوث تطور،

(٧) حول «ما قبل البروليتاريا»، انجلز، رسالة إلى كاوتسكي، ٢١/ ٥/ ١٨٩٥، المجلد ٣٩، ص ٣٩٩.

في نهاية العقد الماضي في التوجه نحو اضفاء الراديكالية على نشاطات هذه الطبقات التي أثرت الثورة الاسلامية في ايران، برأينا، تأثيراً حاسماً فيها. وإذا أخذنا بالحسبان تأكيدات ش. هانتر بأن جزءاً هاماً من أرباب العمل الصغار في البلاد شيعيون(٨) فهذا التأثر يصبح أكيداً. ومن جهة أخرى، يدرك ممثلو الطبقات مدار البحث ادراكاً جيداً أن آفاق ثرائها مرتبطة، إلى حد كبير بتعميق اتصالاتها مع السلطة النفطية الحاكمة، ولذا إن نشاطها المعارض للنظام لا يخرج، كقاعدة، عن نطاق المطالب بنشر الديمقراطية الواسعة في الادارة.

لا تعتبر الانتيليجينسيا الحديثة في الكويت، مثلها مثل كل الفئات الاجتماعية الأخرى، حاملة لايديولوجية معينة «بالشكل الصافي». وبما أن جزءاً هاماً من ممثليها هو نتاج لانظمة تشكل البلدان الرأسمالية المتطورة فإن وجود حملة المفاهيم البرجوازية على مختلف مشاربهم ملحوظ أكثر من اللزوم في صفوفها، وعلى تخوم الثمانينات ازداد نفوذ الراديكالية الانتيليجينسيا التي اتخذت في بعض الحالات صبغة اسلامية (على ما يبدو تحت تأثير الاحداث الايرانية). وبشكل عام تنطلق هذه الفئة من موقع الليبرالية الانتيليجينسية «ما فوق الطبقية» ضد نظام القيم التقليدية السائدة في البلاد(٩).

رغماً عن تعمق تطور الرأسمالية في البلاد واتساع شمولية نظام التعليم واستيعابه فإن الانتيليجنيسيا التقليدية تحافظ على مواقعها المتينة في حياة السكان. فالقضية لا تكمن في عطالة القرون فحسب بل إن النظام الحاكم كان على الدوام يرى في الانتيليجينسيا التقليدية أحد أعمدة سلطته والقوة المؤثرة في المعركة ضد الأفكار الراديكالية ويسعى إلى اشراكها في سياسة تحويل البنى الاجتماعية والاقتصادية. إن نشاطات السلطة النفطية في هذا الاتجاه (الملحوظة على وجه

---

(٨) Hunter sh. the Gulf economic Oisis and its social and political consequences in the Middle east journal, vol. 40, N.4, Autumn 1986. P to 5.

(٩) Carmichael joel. Arabs Today, N. Y. 1977, P. 187 - 189.

الخصوص بعد اسقاط نظام الشاه في ايران وبدء تصدير الثورة الاسلامية) تنحصر في ضمان التوظيفات الكبيرة لاحتياجات الدين والتي بلغت فترة الخطة الثانية وحدها (النصف الثاني من السبعينات) قرابة ٥٥ مليون دولار أمريكي أي تقريباً ٥٠٪ من التوظيفات المخصصة لاحتياجات الدفاع الوطني. عدا عن هذا تظهر لاوساط الحاكمة ولاءها للقيم والتقاليد الاسلامية (وإن كانت المعتقدات الاسلامية مرموزة في خطواتهم العملية بروح الاصلاح الاسلامي أو أنها تغيب بالكامل أحياناً). ومنذ عام ١٩٨٠ يصبح القرآن رسمياً المصدر الأساسي لدستور البلاد. وبهذه الخطوة سارت السلطة النفطية نحو التضييق الدستوري على دور البرلمان في الحياة السياسية الداخلية نظراً لأن التشريع الاسلامي، كما هو معروف جيداً عدا أنه لا يضع القيود أمام صلاحيات الأمير الحاكم فهو يطلب من المؤمنين الخضوع غير المشروط لأوامره. وعلى تخوم الثمانينات تم «تعديل» نظام الانتخابات على أساس التضييق إلى أقصى حد على وصول المعارضة إلى السلطة (من التكنوقراطيين وممثلي الاقلية الشيعية). أدت هذه التغيرات إلى ازدياد عدد ممثلي التقليديين بنسبة هامة في الانتخابات اللاحقة (أي زعماء العشائر والاصوليين ـ السنيين) مع انقاص عدد ممثلي التكنوقراطيين (بنسبة ٥٠٪ تقريباً) وأما الشيعة المحليون فلم يحصلوا على أي مقعد في المجلس الوطني الجديد.

إن تعاظم دور الانتيليجينسيا التقليدية في حياة الكويت السياسية الداخلية في النصف الاول من الثمانينات (ومن ضمنه تواجدها في المجلس الوطني) يمكن اعتباره ظاهرة طبيعية إلى حد كبير. فالقضية تكمن في بدء سريان مفعول العوامل الجدية التي تنزع إلى سحب الاستقرار من الوضع السياسي على تخوم العقد الحالي وذات الطابع الايديولوجي والسياسي والاقتصادي.

إن الفئتين الاولى والثانية هما، قبل كل شيء، نتاج الثورة الاسلامية في ايران ولانتشار النزعة الاصولية الجديدة التي تبعتها في سائر بلدان الخليج العربي. وفي هذا المعنى تعتبر خطوات حكومة الكويت الموجهة نحو تنشيط دور

الانتيليجينسيا التقليدية (السنية) نوعاً من «رد الفعل المحصن» على مفعول العامل الخارجي لنشر الفوضى. وقد أدى نشاط التكتلات السرية الموالية لايران إلى تشديد نظام المسؤولية الجنائية والحد من بعض الحقوق المدنية وحريات الصحافة.

عمقت الأزمة الاقتصادية التناقضات القائمة بين ممثلي الطوائف الاسلامية الاساسية. وألقت أعباء الأزمة، قبل كل شيء، على عاتق أرباب العمل الصغار (وهم ينتمون بشكل عام إلى الشيعة) مما أدى في نهاية المطاف إلى توتير الوضع في البلاد. وهذا الأمر قد توافق مع ازدياد نشاط التكتلات الموالية لايران والذي نتج عنه تعاظم الأمزجة المعادية لايران والشيعة. واتخذت الحكومة اجراءات قاسية لترتيب التركيب السلالي والديني للأجانب القاطنين في الكويت وابعاد اولئك الذين كانوا يعتبرون الأكثر راديكالية، من البلاد (تحت ستار هذه الحجة لم يتم ابعاد الأجانب فحسب بل بعض الزعماء الشيعة المحليين المتنفذين والكويتيين من أصل ايراني).

إن تكوين جناح برلماني أصولي في المجلس الوطني في النصف الأول من الثمانينات يستجيب لمتطلبات الاوساط الحاكمة بمجابهة الصلات التقليدية والدين مع نضال بعض الفئات من أجل الديمقراطية الفعالة في الحكم. وفي هذا المعنى يلاحظ «الارتداد في بداية العقد الحالي» إلى الاستخدام الأكثر فعالية للأصول الدينية الاسلامية أي إلى الأشكال الأكثر استبدادية للحكم. وتنظر السلطة النفطية إلى هذه الأشكال بصفتها الأكثر تأثيراً لأجل كبح الاتجاهات غير البناءة (بالنسبة للاستقرار السياسي للنظام الحاكم) في تطور المجتمع في ظروف الأزمة الاقتصادية الداهمة والتأثير الايديولوجي والسياسي الخارجي، وفي هذا الصدد تدخل في التداول النداءات من أجل التقيد الدقيق بمبادىء العدالة والاخوة الاسلامية. وان «الدور الوقائي» للاسلام يتوافق مع اعادة توزيع المداخيل النفطية بغية ابعاد

النـزاعـات الاجتماعية الناضجة التي يمكنها في ظروف الكويت الحديثة اتخاذ صبغة دينية أيضاً.

في دراستنا لتطور حياة الكويت السياسية في النصف الأول من الثمانينات لا يجوز عدم التنويه إلى أن استئناف نشاط البرلمان قد أسهم، إلى حد ما، في الحد من نشاط الحركة الاجتماعية من أجل توسيع الديمقراطية في الادارة. إن تشكل الكتل البرلمانية من النخبة العشائرية والاصوليين السنة قد أبعد، لفترة من الوقت، ظهور النزاع الهام من حيث حجمه، بين الاوساط الحاكمة والمجلس الوطني. ولكن بما أن عمليات التحديث قد استمرت في التعمق في ظروف الهبوط الحاد في مستوى المعيشة فقد ظهر مركز جديد للمجابهة بين القوى الاجتماعية وأخذ يتطور. وتعرضت سياسة الحكومة الاقتصادية (الاجراءات المتخذة لتصفية آثار أزمة سوق المناخ ومسائل عقلنة الاستثمارات الخارجية ومشاكل الميزانية) للنقد الحاد في المجلس الـوطني من جانب النـواب «اليساريين» وكتلة التقليديين على حد سواء. وهذا كله لم يدخل في حسابات الاوساط الحاكمة. وتأزم الظروف بسبب طلب البرلمان بالتحقيق في نشاطات أربع وزارات (هذا حدث أقل مما كان قبل سنتين بعد الاستقالة الاضطرارية لوزير العدل أحد أفراد أسرة الصباح الحاكمة). وفي ظروف الازمة السياسية الداهمة أقدمت الاوساط الحاكمة على اتخاذ اجراءات جذرية إذ قبل الأمير في ٤ تموز ١٩٨٦ استقالة الحكومة، وفي الوقت نفسه أصدر مرسوماً بحل المجلس الوطني (البرلمان).

يظهـر النـزاع القائم في هيئات السلطة العليا في الكويت أنه، رغماً عن الصلات الضيقة التي تقيمها النخبة الحاكمة مع الفئات الاجتماعية التقليدية، لا أساس للنظر في الأخيرة كأنصار ثابتين لكل الاجراءات التي تتخذها. وهذا يقدم قدراً هاماً من عدم الدقة والتحديد في تقويم الاستقرار السياسي للنظام الحاكم وفي تنبؤات تطور الحياة الاجتماعية والسياسية.

ورغماً عن نوع ما من الأزمة في الاستفادة من مصادر الاسلام ونظام القيم

التقليدية بشكل عام والتي ظهرت في الثمانينات فهذا يشير إلى ان محاولات الأوساط الحاكمة في الكويت ستقوم لاحقاً أيضاً في هذا الاتجاه، وعلى الأرجح ستظل الاستقصاءات عن التركيب الأمثل للتقليدية ومفاهيم الاصلاحية الاسلامية هي السمة الأساسية لبرنامج السلطة النفطية الايديولوجي.

إن حضور الاسلام في سياسة الكويت الخارجية ليس وحيد المعنى اطلاقاً. فالقضية تكمن في أن للعامل «الاسلامي» دوره في سياسة الأوساط الحاكمة السياسية الخارجية كطريقة لرفع سمعتها وهيبتها في العلاقات مع الدول الاسلامية الأخرى، فالسياسة الكويتية الخارجية تقوم في العلاقات مع البلدان الأخرى، على أساس مبادىء «الابتعاد المتساوي» والحياد الايجابي. ويستخدم العامل «الاسلامي» للنشاطات السياسية الخارجية فقط في بعض الحالات فمثلاً رداً على انتقاد العربية السعودية للكويت لاقامتها صلات سياسية نشيطة مع البلدان الاشتراكية فانها تساهم في نشر «الشيوعية الالحادية» في منطقة الخليج أعلن الجانب الكويتي ان هذه العلاقات لا تشكل تهديداً للانظمة السياسية القائمة في المنطقة «لأنها محمية من التأثيرات الغربية بفضل دينها وقيمها التقليدية»[١٠].

إن تحليل التحول المسرع للعلاقات الرأسمالية الانتاجية إلى علاقات محددة بتشكيلة أخرى في الكويت الحديثة يشهد على ان تقدم التطور الحاد في البناء التحتي لتحول البنى الاجتماعية التقليدية يؤدي إلى التشابك المعقد للعلاقات المتبادلة بين مختلف الفئات الاجتماعية، وان تنوع وظائف نشاطها الاجتماعي هو حصيلة لواقع ان ممثليها غالباً ما يقفون في آن واحد بصفتهم حملة السمات لعدة فئات اجتماعية، وهذا ينعكس، على الصعيد الاجتماعي في التركيب المعقد لعناصر مختلف الايديولوجيات والاتجاهات الايديولوجية.

---

(١٠) «الغارديان»، شباط ١٩ / ١٩٨٠.

وكقـاعدة، إن هذه المفاهيم التركيبية ملتحفة «بالرداء الاسلامي» مما يتوافق مع طبيعة المجتمع الكويتي. ويملك ظهور التناقضات بين مختلف القوى الاجتماعية أساساً موضوعياً وحدّة دورية، وهذا، على ما يظهر، سيحدد إطار تطور البلاد في السنوات القريبة القادمة.

الانبعاث الاسلامي المعاصر من منظار تاريخي
افكار حول الازمة والنهوض في الاسلام

د. ايفان هيربيك

١ ـ قبل ان نشرع في أي بحث عن الظاهرة المذكورة في عنوان هذه الورقة، أجد ان من الضروري تحديد الاصطلاحات المستخدمة فيها. لربما يبدو ذلك نافلاً أو زائداً ـ طالما اننا جميعاً من ذوي الاختصاص ـ ولكنني لا أجد الأمر كذلك. فمن الأفضل دوماً ان يحدد المرء ما يعنيه بكلمة معينة أو اصطلاح معين وذلك لازالة أي سوء فهم أو عدم دقة في المصطلح.

(أ) أعني بالاسلام كلًا من الدين وطريقة الحياة، البناء الايديولوجي الذي يتوخى اعلام وضبط وتوجيه كل العلاقات الاجتماعية، بما فيها السياسية.

(ب) الانبعاث ـ وهو ميل، مسعى يجد التعبير عنه بطرق شتى، تتراوح من مجرد الدعوة إلى القتال السافر، لاعادة وضع الاسلام في موقعه المركزي السابق في حياة المسلمين، لاعادة نمذجة حياتهم العامة والخاصة ـ السياسة، الاقتصاد،

القـوانين، الاخلاق الاجتماعية، الخ ـ وذلك وفقاً لتعاليم الاسلام. اننا غالباً ما نسمع مصطلح «النهوض الاسلامي» أو «الموجة الاسلامية الجديدة» بل وكثيراً ما نستخدم هذه الكلمات بانفسنا، لوصف هذه المساعي. وحتى لو كان مصطلح «النهوض» boom (المستمد من لغة الصحافة، تعبيراً عن الازدهار الاقتصادي ـ) له مزية الاختصار والكثافة، فانه لا يعبر كفاية عن الطبيعة الحقيقية للانبعاث. أما تعبير «الموجة الاسلامية»، من جهة أخرى، فانه وان كان يشاطر كلمة «النهوض» شيئاً من عدم الدقة، فانه يشير في الأقل إلى الطابع المؤقت للظاهرة.

(ج) الازمـة ـ وتعني في نصنا هذا وضعاً أو حقبة تراجع فيها الاسلام عن موقعه المركزي، أما نتيجة لهيمنة اجنبية، أو بفعل تأثير ايديولوجيات أخرى غير اسـلامية، مثـل الليبـرالية والقـومية والاشتـراكية، الخ. وانني اشدد على هاتين الكلمتين «مـوقع مركزي»، طالما اننا ينبغي ان نأخذ في الحسبان ان الاسلام، بوصفه ديناً ـ وإلى حد معين بوصفه طريقة حياة شخصية ـ لم يفقد تأثيره قط على جمهرة المؤمنين، وانه يواصل حيويته بين الناس، بصرف النظر عن نظام الحكم الذي يعيش في ظله، أكان نظام حكم كولونيالي أم نظام حكم علماني محلي. ففي الوعي الديني للجماهير لم يكن ثمة أزمة تقارن بفقدان الدين كما نراها في العديد من البلدان الاوربية. والازمة التي أقصد هنا تكمن في ان العديد من المكونات غير الـدينية للنـظرة الاسـلامية، إلى الميادين السياسية والاجتمـاعية والحقـوقية والاقتصادية والاخلاقية، قد فقدت اهميتها السابقة. وفي هذا التراجع الشامل عن هذه الميادين تكمن فرادة وخصوصية الازمة المعاصرة للاسلام. وعلى أي حال، كانت هناك خلال القرون الاربعة عشر من التاريخ الاسلامي العديد من الفترات التي عانى فيها الاسلام من أزمة مماثلة، رغم انها لم تكن بهذا العمق والشمول.

(د) أخيراً أود ان أشير إلى ان العـالـم الاسـلامي ليس كتلة صوان موحدة ومتمـاثلة. على العكس، انه يتألف من مجتمعات ومناطق عديدة تكيفت محلياً وقومياً وتاريخياً. اذ على حين ان منطقة معينة قد تكون في أزمة، فان منطقة أخرى

قد تكون في طور انبعاث، والعكس بالعكس. من جهة أخرى، يجب علينا ان نأخذ في الحسبان واقع ان تدفق الافكار والمؤثرات ينتشر من بقعة إلى أخرى.

(٢) ان فكرتي أو اطروحتي الرئيسة هي الآتية: ان تاريخ الاسلام يتكشف عن تناوب دائم من الازمة والانبعاث. فالانبعاث أو النهوض الراهن ليس، في جوهره، بالشيء الجديد أو غير المألوف، بل هو محض واحدة من نقاط الذروة التي تعقب في العادة واحدة من الازمات، أو بتعبير آخر مجرد مرحلة تبدو لنا كشيء غير متوقع أو خارق، أولاً لأنها معاصرة، وثانياً لأنه جرى قبول عام، بل جرى الاعلان مراراً ان الاسلام قد فقد ديناميته وتأثيره المهيمن على حياة معتنقيه ـ وبكلمة ان الازمة الأخيرة كانت دائمة ولا عودة عنها، أي دون أي أمل للشفاء أو الخلاص منها.

وعليه فان فجائية الانبعاث أو النهوض ترجع، جزئياً، إلى عدم استعداد المراقبين الخارجيين، انها شبيه بالوهم البصري.

(٣) ساحاول الآن أن أوضح اطروحتي ببعض الأمثلة المستقاة من التاريخ. ان واحدة من أكبر الازمات التي سبقت الأزمنة الحديثة هي، بلا شك، الغزو المغولي للاراضي الشرقية منتصف القرن الثالث عشر، ففي أكثر الانحاء ازدهاراً من هذه المنطقة، جرى إما تدمير البنى الاسلامية التقليدية، أو انزال ضرر كبير بها، ولأول مرة منذ الغزو الاسلامي، وقعت تلك الاراضي تحت الهيمنة الاجتبية لسلطة غير مسلمة، غريبة عن دينها وثقافتها وشرائعها ومؤسساتها السياسية. فالخلافة كمؤسسة موكولة بالحفاظ على الشريعة ـ تجسيد طريقة الحياة الاسلامية ـ توقفت عن الوجود في شكلها السابق. ان هذا التغيير وغيره سجل انحداراً أو أزمة عميقة بالنسبة إلى الاسلام. مع ذلك، وفي ظرف فترة وجيزة من الزمن ـ بين ٥٠ إلى ٨٠ سنة ـ تمكن الاسلام من النهوض ثانية: فالسلالات المغولية الثلاث في الارض الاسلامية اعتنقت الاسلام واعادت غالبية المؤسسات والشرائع الاسلامية إلى سابق عهدها الأول. واستعاد الاسلام موقعه السابق باعتباره

القوة الايديولوجية الوحيدة في الميادين الرئيسة من ادارة الدولة، والتعليم والقضاء. وانتهت الازمة، وبذا يمكننا الحديث عن انبعاث اسلامي حقيقي في القرن الرابع عشر.

ولم يكن بمستطاع سكان اوروبا الغربية في تلك الايام، بالطبع، ان يروا التغيرات بنفس طريقة رؤيتنا لها الآن. ولكن كانت هناك، بالتأكيد، في أيام الغزو المغولي، آمال كبيرة بان يكون للمسيحية حليف شرقي طبيعي باستطاعته ان يساعد على تحطيم العدو الاسلامي اللدود في الشرق الاوسط. علاوة على ذلك فان الانتصارات المغولية على الجيوش المسلمة وتدميرها للخلافة ببغداد انما جرى الاحتفال بها في اوروبا الغربية باعتبارها بشير الازمة الأخيرة للاسلام. ليست لديّ معطيات كافية حول رد الفعل في اوروبا الغربية ازاء الانبعاث التدريجي للاسلام بعد نصف القرن الاول من الحكم المغولي في الشرق الاوسط، ولكن يبدو، من وصف ماركو بولو وبعض معاصريه، اننا نلمح شيئاً من خيبة المسيحيين ازاء انعطاف الاحداث في فارس، حيث اعتنق الخانات الاسلام. . . ولو كانت هناك في القرن الرابع عشر نفس وسائل الاعلام التي نمتلكها اليوم ونفس وسائل الاتصالات المعاصرة، لكان من المؤكد ان انبعاث الاسلام بعد الغزو المغولي كان سيثير نفس الدهشة والتأملات التي تثيرها الظاهرة الاسلامية المماثلة في أيامنا هذه.

وبعيداً عن ان يكون قد تحطم تحت وطأة الهيمنة المغولية، نهض الاسلام ثانية في القرون اللاحقة كقوة سياسية جبارة. ففي الامبراطورية العثمانية، وفي فارس الصفوية، وفي الامبراطورية المغولية في الهند، كان هناك انبعاث مدهش للاسلام المكافح، وهوّ التوسع العظيم الثاني ـ بعد الغزو العربي ـ الاسلامي الاول ـ لكل من الدين والسياسة في نظامه الاجتماعي ـ الديني. وجرى ذلك كله في تلك الاصقاع من العالم الاسلامي التي احتلها المغول ودمروها قبل بضع قرون من ذلك.

دعونا نوجه انتباهنا إلى القرنين الاخيرين. خلال هذه الفترة شهدت انحاء مختلفة من العالم الاسلامي عدة موجات من الازمات والانبعاثات. ويمكن ان نرى فيها مرحلتين من الانبعاث:

المرحلة الأولى هي رد فعل على الازمة الداخلية، والمرحلة الثانية جواب على التحدي الخارجي الذي اتخذ شكل الكولونيالية وعواقبها الايديولوجية.

ومن أشهر الأمثلة على المرحلة الأولى: الوهابية، الثورات الاسلامية في غرب السودان، السنوسية. في جميع هذه الحالات نشاهد محاولات لاحياء النظام الاسلامي الكلاسيكي مع تشديد كبير على الشريعة كخيط هادٍ لكل السلوك البشري، اضافة إلى الدور القيادي لرجال الدين. وبوسعي الافتراض ان التاريخ العام للوهابية معروف، وبالتالي فسأقتصر على الاشارة إلى بعض القضايا المرتبطة باطروحتي. أولاً لقد كانت هذه الحركة تستهدف تجديد الاسلام في شكله النقي، بلا خرافات ومعتقدات شعبية، وأيضاً بدون تصوف وزوايا صوفية، وبدون النظام العثماني الفاسد. ونلمح في سائر هذه الجوانب تماثلات مناظرة للاصولية المعاصرة، والحق ان الوهابية، أحياناً، ينظر اليها باعتبارها أول حركة اصولية حقيقية في الاسلام. ثانياً، انها كانت مسعى لبناء دولة، أو تنظيم دولة، ترتكز كلياً على قواعد وسنن الشريعة، دولة ثيوقراطية بالمعنى الكامل للكلمة. ولكن، لتحقيق هذا الهدف، كان من الضروري بالنسبة إلى مؤسس الوهابية ان يتحالف مع حاكم دنيوي، وهو في هذه الحالة رئيس أسرة الامراء السعوديين. مع ذلك، احتفظ رجال الدين الوهابيون، لفترة طويلة من الوقت، بمركزهم كناصحين ورقباء داخل الدولة السعودية - الوهابية باعتبارهم امناء على العقيدة الصحيحة للمؤسس. ثالثاً، رغم ان الوهابية ظلت، حتى في القرن التاسع عشر، في حالة دفاعية ولم تحرز تعاليمها - عدا عن فترة قصيرة في الهند - أي تقدم خارج حدود الجزيرة العربية، فان بعض افكارها وجدت لها، في القرن العشرين، الطريق إلى الحركة السلفية. ونجد حتى

في يومنا هذا، في غرب افريقيا، وبخاصة في السنغال، أحياءً للوهابية الاصلية باعتبارها ايديولوجية الانبعاث الاسلامي.

أما الثورات الاسلامية في غرب السودان فانها ليست معروفة جيداً خارج الدائرة الضيقة من الاختصاصيين بالاسلام الافريقي. لكنها تقدم العديد من النقاط المثيرة لاهتمام دارسي الاسلام عموماً. ولعل أهم هذه الثورات هي ثورة عثمان وان فوديو في شمال نايجري، وتمرد أمادو لوبو في ماسينا (مالي، حالياً) ووقعت كلتاهما في بداية القرن التاسع عشر، والحركة التي قادها الحاج عمر في السنغال ومالي في اواسط ذلك القرن. ان السمات المشتركة في هذه الحركات هي ان مسرح نشاطاتها ـ غرب السودان ـ كان قد تأسلم منذ قرون ولكن بطريقة سطحية، وكان الحكام مسلمين اسماً، غير انهم جمعوا اسلامهم بالعديد من الممارسات الوثنية وعقدوا محاكمهم ليس وفقاً للشريعة، بل وفق العادات المحلية؛ وكانت هناك طبقة كبيرة من رجال الدين المسلمين، وكان لبعضهم مستوى رفيع من المعرفة الاسلامية، وكانوا جميعاً اعضاء أو قادة الطرق الصوفية (مثل القادرية والتيجانية)، وقد شنوا الكفاح بالسلاح (الجهاد) للاطاحة بالحكام السابقين، واقامة دولة تنظيم على أساس الشرع الاسلامي. وهناك، في قلب افريقيا، شهد القرن التاسع عشر انبعاث طريقة الحياة الاسلامية في صورتها النقية، وتأسيس خلافة سوكوتو في نايجيريا، وخلافة دينا امادو لوبو في مالي، ودولة الحاج عمر في دينغرايا (غينيا)، ثم لاحقاً في نيورو (مالي). صحيح أنه بمعنى الزمن، وبعد فترة وجيزة من موت المؤسسين، ان سائر هذه الدول، التي شيدت زعماً على أسس اسلامية، غيرت طابعها وصارت دولاً اقطاعية يحكمها افراد السلالة الحاكمة بالوراثة ويعلنون شفاهاً تمسكهم بالمثل العليا لاسلافهم، وغدوا حكاماً دنيويين. وبرغم هذه المسألة الاخيرة ـ لم يكن ثمة نمط آخر للتطور يمكن توقعه في ضوء شروط الزمان والمكان ـ فان هذه الثورات انطوت على صفة جديدة في اسلام غرب افريقيا، وهي اشتداد عودة الاسلام في وقت بات فيه ذلك الجزء من افريقيا يواجه

تحدي الكولونيالية الاوروبية. وعليه يمكن لنا الحديث عن انطلاق احيائية اسلامية عن موجة جديدة، ولكنها موجة سرعان ما اعقبتها أزمة.

كانت السنوسية في سيرينايكا آخر محاولة، من ناحية التسلسل الزمني لبناء دولة ثيوقراطية تقوم على مبادىء الاسلام. لكن الاحياء السنوسي كان يتميز بخصائص خاصة تميزه عن غيره من الحركات: ان مؤسسها اختار بوعي بلداً طرفياً بسكان بدو أو شبه بدو، بعيداً عن المجرى الرئيسي للتاريخ الاسلامي. ورغم وعظه بالعودة إلى الاسلام الاولي، فقد كان عضواً في طريقة صوفية، وبالتالي نصيراً لبدعة (تجديد) كانت تعتبر من جانب الاصوليين والاصلاحيين الآخرين شيئاً مرفوضاً ومعادياً للاسلام. ومن الخصائص الأخرى للسنوسية هو اهمالها للدعاية في البلدان الاسلامية الرئيسية، بحيث ان تعاليمها لم تجد صدى لها هناك. من جهة أخرى، شنت هذه الطريقة دعاية متحمسة في الصحراء والسودان، حيث لاقت نجاحاً كبيراً. واحرز السنوسيون، في رقعتهم المحدودة نسبياً، الكثير من اهدافهم، وبخاصة تأسيس دولة اسلامية بحكومة مركزية، حيث كانت سائر النشاطات، تسترشد بالمبادىء الاسلامية. ان تنظيمهم الصارم والممركز سمح لهم بقيادة مقاومة ضارية ضد الكولونياليين الايطاليين في القرن العشرين. بيد ان السنوسية كانت، في التحليل الاخير، حركة في غير اوانها التاريخي - فقد أرادت تأسيس دولة اسلامية بمعزل ليس فقط عن العالم المعاصر بل كذلك عن المجرى الرئيس لحركات العالم الاسلامي التي كانت تسعى للتكيف مع عالم التكنولوجيا الحديثة والنظم السياسية الحديثة.

وكما ذكرنا آنفاً، اسهمت السنوسية بنشاط ونجاح في مصارعة الكولونيالية. وعليه فانها تشكل حلقة وسيطة بين المرحلة الاولى والمرحلة الثانية، رد فعل على التفوق الاجنبي. وفي الصراع ضد التغلغل الاوروبي الكولونيالي، ابدت الشعوب المسلمة بقيادة مختلف القادة الدينيين مقاومة عنود وطويلة، في آسيا وافريقيا على حد سواء. حسبنا ان نذكر عبد القادر الجزائري، وشامل في القفقاس، والحروب

الافغانية ضد البريطانيين، وحرب البادري والأتجه في اندونيسيا، والعصيان الهندي الكبير، والمهدية في السودان والصومال، وغيرها كثير. وفي زمن الازمة العميقة - التي كان العدوان الكولونيالي يمثلها بلا ريب - في العديد من ارجاء العالم الاسلامي، نجد محاولات لا لتوحيد المسلمين في الصراع ضد الكفار فحسب - رغم ان ذلك ليس انبعاثاً بأي حال - بل أيضاً لاعادة بناء ذلك الجسد سياسياً، وفقاً للأفكار الاسلامية عن الدولة، استرشاداً بالشريعة وتمسكاً باهداب القضايا الدينية. وبالطبع فقد انهارت سائر هذه الحركات تحت وطأة التفوق الاوروبي المادي، إلا انها تشهد على الجاذبية التي مارستها فكرة الدولة الاسلامية الحق على المساهمين فيها.

دعونا نعود الآن إلى الازمة الرئيسة للاسلام في الازمنة الحديثة - إلى التآكل التدريجي للطرق الاسلامية في ميادين السياسة والتعليم والقضاء، الخ - التي بدأت في منتصف القرن الماضي تحت تأثير اوروبا. لا أرغب في تكرار التاريخ المعروف لما يُدعى بـ «التحديث» و«التغريب» الذي مسّ المجتمعات المسلمة في الامبراطورية العثمانية ومصر والهند والعديد من بلدان آسيا وافريقيا. فمن شأن ذلك ان يقودنا إلى متاهة بعيدة. عوضاً عن ذلك أود التطرق أكثر إلى بعض قضايا الاصلاح والتحديث الاسلامي في تركيا والبلدان العربية. ان هذه الحركات الايديولوجبة، سوية مع الحكم الاوروبي الكولونيالي، أدت إلى اضعاف الموقع المركزي للاسلام في حياة المؤمنين. يضاف إلى ذلك، في القرن العشرين، انتصار الايديولوجيات اللااسلامية مثل القومية والاشتراكية، أي انتصار نزعات علمانية. وثمة كدس هائل من الأدب حول جميع هذه الحركات، وايديولوجياتها وتأثيرها على مختلف البلدان الاسلامية. ويجد المرء، في أغلب هذه الكتب، ضمناً أو صراحة، تعبيراً عن الايمان بأن الاسلام، بوصفه قوة ايديولوجية، قد فقد مغزاه ولم يعد بمستطاعه ان يخدم كملهم للنشاطات السياسية. ولكن يبدو لي ان الكثير من المؤلفين قد اغفلوا طرح سؤال جوهري، وهو: أي الطبقات أو

المجموعات كانت تناصر وتنشر النزعات والايديولوجيات التحديثية؟ من الواضح اليوم ان النـزعات العلمانية قد ناصرتها في البدء البرجوازية والانتيليجنيسيا التي أمسكت بزمام السلطة السياسية في العديد من البلدان. وكان المراقبون يركزون انتبـاههم على هذه الـطبقات «التقدمية» المزعومة ـ التي كانت محدَّثة ومغربة، وذات تفكير علماني ـ وقادهم ذلك إلى الحديث عن «أزمة الاسلام». انني لا أنكر بأي حال انـه كانت هنـاك وما تزال أزمة في الاسلام وسط هذه الطبقات القائدة والحاكمة في العديد من البلدان الاسلامية ـ ولكن هذه ليست الصورة الكاملة.

ان هؤلاء المراقبين يغفلون، في معظم الحالات، الوعي الاسلامي لجماهير واسعة من سكان المدن والارياف الذين يؤلفون الاغلبية في أي بلد اسلامي. وفي وسط هذه الجماهير بالذات وجد الاصوليون الحاليون الدعم والاسناد، سواء كانوا اخـوان مسلمين، أم الجمـاعـة الاسـلامية المـودودية، أم ساريكـات اسـلام الاندونيسية ـ يضاف إلى هذا ان من المعروف جيداً ان الثورة الايرانية وجدت أكبر استجابة لها وسط هذه الطبقات بالتحديد. ومن المثير للانتباه أيضاً ان نلاحظ انه في أوقات الانتصار الظاهر للقومية والعلمانية، كان هناك اناس، بين قادة وانصار هذه المجمـوعـات، من حملة الشهـادات الجـامعية، والضبـاط والمعلمين والموظفين، ومثقفين.

ان التحليل يبين لنـا وجـود تغير شبيه بصعود الموجة وهبوطها، أي تناوب الازمـات والانبعـاثـات في تاريخ الاسـلام. وفي الازمنة الحديثة، كانت فترات الانبعاث قصيرة واعقبتها ازمة جديدة، لأن دعاة وقادة الحركات الاحيائية لم يحرزوا سوى نجـاحـات سياسية قصيرة الـديمومة، وسرعان ما ازاحتهم أو قمعتهم قوى خارجية. ان الانبعـاث أو النهـوض الـراهن مشـروط ونـاجم عن تدهور الوضع الاقتصـادي والاجتمـاعي للجمـاهير، وكـذلـك بفعل الفشل في تطبيق النماذج الايديولـوجية والسياسية الأخـرى: الليبـرالية، البـرلمـانية، القومية، الدكتاتورية العسكرية، الاشتراكية بمختلف الوانها المحلية، وعجز هذه جميعاً عن حل أهم

المشكـلات القائمة. ان الموجة المعاصرة من الانبعاث الاسلامي ليست سوى موجـة صاعدة بين أزمتين. والنجاح المنظور الوحيد لهذه الحركات الاحيائية هو الثـورة الاسـلامية الايرانية؛ ولكن بسبب الشكـل الشيعي من الاسلام، والدور المختلف تماماً لرجال الدين الشيعة عن نظرائهم السنة، فان من الصعب بمكان تصـدير هذه الثـورة خارج حدود ايران. ولا يمكن تطبيق هذا النموذج في بلدان أخـرى. فكـل ما يستـطيعه هو ان يقوم مقام ملهم لانبعاث الاصولية في أماكن أخرى، ولكن بما ان التجربة الايرانية محكوم عليها بالفشل ان عاجلاً أو آجلاً، فانها ستفقد تأثيرها لا محالة.

ان التجربة التاريخية تعلمنا انه بعد حصول مد عاتي من النشـاط الاسـلامي لابدّ من حلول الجزر ومجيء أزمة جديدة، لأن من المستحيل الاحتفاظ بحماس الجماهير إلى الأبد، خصوصاً في ضوء غياب النجاحات، وهي نجاحات مستحيلة في ضوء توازن القـوى السياسي في أغلب البلدان الاسلامية. أخيراً، ان البنى والافكار السياسية الكلاسيكية الاسلامية المولودة في حقبة ما قبل الصناعة، غير قابلة للتطبيق في عالم ما بعد الصناعة، وهي غير كافية بالمرة لحل المشكلات الهـائلة التي تواجه البلدان الاسلامية المتخلفة. ان بالوسع بذل محاولات هنا، لكن الشكوك تحيط احتمالات نجاتها.

بعض جوانب تبني ابن خلدون
في حركة الاصلاح الاسلامي

م. بيتزولد

ان الميراث الثقافي والفكري لما يسمى بالعصور الاسلامية الوسيطة غني، متعدد، وهام بالنسبة لتاريخ العالم. وبالنسبة لنا نحن الاوروبيين، يثير هذا الميراث الاهتمام فينا أساساً من زاوية البحث في تاريخ الافكار، أما في البلدان الاسلامية النامية في آسيا وافريقيا، فانه ما يزال مستخدماً في السجال حول قضايا معاصرة. وفي ضوء طبيعة الوعي الاجتماعي في هذه البلدان؛ فما من قوة سياسية تستطيع ان تستغني عن اضفاء المشروعية على نفسها بواسطة هذا الميراث المستمد من «الماضي المجيد». وكثيراً ما يحدث ان ممثلي مختلف الطبقات والشرائح يعودون إلى «الإله» الفكري الواحد نفسه ساعين إلى استثماره دعماً لسياساتهم.

وفي هذا الصدد يلعب شخص ومؤلفات المؤرخ المغربي ابن خلدون

(١٣٣٢ ـ ١٤٠٦) دوراً بارزاً ليس فقط في البلدان العربية بل أيضاً في تركيا وايران وباكستان. يقول الباحث السوري المعروف عزيز العظمة ان السوسيولوجيين والاقتصاديين والفلاسفة وفلاسفة التاريخ، إلى جانب الليبراليين والماركسيين والقوميين العرب يعتبرون ان الظاهرة، ابن خلدون، انما تنتمي اليهم[1]، وهو يبين المدى الواسع للمناقشات المهمة بموضوعات ابن خلدون من جهة، والتي تحمل، من جهة أخرى، محتوى ايديولوجياً وسياسياً. وعند الدراسة المفصلة لسعة المشاركين في هذا النقاش، يجد المرء ان اللاهوتيين والفقهاء ليسوا من ضمنهم، وهذا يعني ان وجهة النظر الدينية غائبة. الواقع ان القوى غير الدينية، والعلمانية في الأغلب، هي التي تبحث في فكر ابن خلدون في البلدان الاسلامية. والسبب الواضح لهذا قد نجده في الروح العقلانية التي حكمت سوسيولوجيا وفلسفة «مقدمة» ابن خلدون ذات المنحى التاريخي. فهذه الافكار تتضمن نقاط انطلاق مادية وجوانب علمانية باهرة. ان هذه العناصر بالضبط هي ما يسبغ على ابن خلدون أهمية بارزة، بالمقارنة مع مؤرخي زمانه. وهي ما يثير اهتمام الاوساط التي يذكرها العظمة به. ولربما يفسّر ذلك سعة المدى المذكورة لهذه الدوائر.

مع ذلك، يرتكز تفكير ابن خلدون على خلفية دينية، وهذا أمر تبرره بالضرورة الفترة التي عاش فيها، وهو ما ينعكس في «المقدمة»[2]. ان فكر ابن خلدون يعرض ترابطاً خاصاً للغاية بين افكاره العقلانية وافكاره الدينية، اضافة إلى الجمع بين المقاربات الجديدة في الفكر وفي المعرفة النظرية والتجريبية وبين المعتقدات الدينية.

وهذا سبب هام جداً يفسر قيام ممثلين يحملون وجهات نظر متناقضة إلى

---

(١) انظر: العظمة، أ، ابن خلدون في البحث المعاصر. دراسة في الاستشراق، لندن، ١٩٨٠.

(٢) انظر حول هذه المسألة يتزولد. م: الدين، المجتمع، التاريخ في «مقدمة» المفكر العربي ـ الاسلامي ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦)، اطروحة دكتوراه، لايبزغ، ١٩٨٧.

العالم باستخدام افكار ابن خلدون كنقاط انطلاق لافكارهم هم بالذات. وينطبق الشيء ذاته على الاوساط الدينية، ونقول ذلك استكمالاً لملاحظة العظمة. وعلى أي حال فان ممثلي هذه الاوساط ظلوا أقلية ضمن الانتيليجنيسيا المسلمة. فالنسبة إلى الغالبية العظمى من المثقفين بالاسلوب التقليدي من تعليم المدرسة والكتاتيب، يأتي ابن خلدون، دوماً، في مرتبة أدنى من العقول الكبيرة المعترف بها مثل المسعودي والطبري وغيرهما. فأما ان هؤلاء الباحثين كانوا غير قادرين على رواية السمات الجديدة في أفكار ابن خلدون، أو انهم كانوا يرفضونه لأنهم يعتبرونه غير متمسك بالدين.

وعلى خلاف الانتيليجنيسيا الاسلامية التقليدية، بل وبهدف محاربتها، بدأ بعض ممثلي حركة الاصلاح الاسلامي في مصر وسوريا بأخذ أفكار ابن خلدون وذلك في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كما أخذت أفكاره فيما بعد مختلف النخب الاصلاحية الواعية في جنوب آسيا[٣]. ان قيامهم باعادة اكتشاف الخصائص العظيمة المتفردة لـ «المقدمة» جاءت بتأثير البحث العلمي عن ابن خلدون، والذي كانت أوروبا قد شرعت به قبل عقود من ذلك، رغم ان أسم ابن خلدون في المنطقة العربية الاسلامية لم يكن منسياً في كتابات السير والمدونات التاريخية. وبصرف النظر عن هذا الحافز الخارجي، فان مؤلف ابن خلدون، الذي لم يكن مصلحاً للدين بأي حال، كان يتضمن بداهة اسئلة

[٣] حول حركة الاصلاح الاسلامي، وبخاصة بصدد نقاشات ممثليها حول أفكار ابن خلدون، انظر من بين مراجع أخرى: آدامز، ش. ك: الاسلام والحداثة في مصر، لندن ١٩٣٣، ص ٦٣٦؛ عنايات، ح، الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، اوستن، ١٩٨٢، ص ٥٩؛ لورنس. ب. ب: ابن خلدون والايديولوجيا الاسلامية، لايدن ١٩٨٤، ص ٦٩. روزنتال. أ: الاسلام في الدولة القومية الحديثة، كمبردج، ١٩٦٥، ص ٦٦ و٨٥.

ومقاربات ومكتشفات اعتبرها هؤلاء المصلحون البرجوازيون ذات صلة بزمانهم بعد ٥٠٠ إلى ٦٠٠ عام من كتابتها.

لقد كانت أفكار ابن خلدون تناسب ممثلي حركة الاصلاح الاسلامي من ناحيتين. أولاً، انجذبوا إلى مقاربة الواقعية العملية للمجتمع والتاريخ الاسلامي، كما انجذبوا إلى بحثه عن أسباب العمران. ويمكن قول الشيء نفسه عن طريقته في التمسك بالتقاليد ومعتقدات السلف، ومثل المجتمع الاسلامي الأول. بيد ان هؤلاء المثقفين ركزوا انتباههم على قلة من الجوانب، وذلك أساساً لتأويل المقاطع الهامة من «المقدمة» بطريقة عصرية. وقد اختاروا وأولوا هذه المقاطع بصورة مختلفة، تبعاً لاختلاف مواقعهم السياسية وراهنية القضايا السياسية. وكانت تلك هي الحال بصرف النظر عما اذا كان مفهوم ابن خلدون عن «العصبية»، الذي يصف تكاتف الجماعات على أساس الصلات العائلية وما يماثلها من الروابط، باعتبارها أهم قوة دافعة في التاريخ، قابلاً للانطباق على التاريخ الاسلامي ومتوائماً مع النظرة الاسلامية للتاريخ. ان أفكار ابن خلدون عن الخلافة وتطورها، وكذلك عن العلاقة بين السلطة الدينية والدنيوية في الاسلام، قد حظيت بنقاش أكثر حدة، وتعرضت لتقييمات شديدة التباين. وفي العقد الأول من القرن العشرين، غدت هذه القضية الاخيرة بالتحديد ذات أهمية سياسية حاسمة لسائر المسلمين، في ضوء انهيار الامبراطورية العثمانية، وترسخ الحكم الكولونيالي الاوروبي، وأخيراً الغاء الخلافة الذي قام به الاتراك عام ١٩٢٤.

وجرى في هذه النقاشات اعتبار ابن خلدون مفكراً اسلامياً فذاً يحمل رسالة ما تزال، إلى حد معين، راهنة. وتبين هذه التأويلات ان «المقدمة» كانت تقرأ كتعليق معاصر على الأزمة الراهنة أكثر من كونها وثيقة تاريخية. وان الاقتصار شبه الحصري على المواضيع المذكورة آنفاً يجعل من الواضح تماماً ان أفكار ابن خلدون، على سبيل المثال، عن حركات الاحياء الديني في التاريخ الاسلامي، مثل الموحدين التي تجد تجسيدها البارز في الحركة الوهابية بعد ٤٠٠ عام من وفاة

ابن خلدون، ان هذه الافكار لم تؤخذ (وهو أمر مثير للانتباه حقاً) وبالتالي لم تُعتبر راهنة.

ان محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) وتلامذته، وبخاصة رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٩) استخدموا «المقدمة»، من بين مؤلفات أخرى، لتوصيف الخلافة بكونها مؤسسة، وتبريرها. وتناغماً مع قرب ابن خلدون مع العصور الاولى للاسلام، وجهوا أفكارهم الاجتماعية ـ السياسية باتجاه هذه الحقبة. وقدموا فكرة الخلافة الاسلامية كرد فعل على الامبريالية الاوروبية واشتداد الحركات ذات التوجه القومي. كما حاولوا ايضاً، في بعض الميادين، أخذ مقتضيات الزمان بعين الاعتبار.

وأخيراً وليس آخراً، حاول هؤلاء الممثلون ان يفهموا، من خلال أفكار «المقدمة»، ان هناك، في التطور التاريخي، شيء أكثر من مجرد ارادة الله. ويقال ان محمد عبده أرسى أفكاره الخاصة على أساس أفكار ابن خلدون فيما يخص أسباب صعود وسقوط السلالات الحاكمة، وأيضاً أفكاره عن أسس المدنية التي راح عبده ينشرها في محاضراته بالازهر. ولسوء الحظ لسنا بقادرين على الحصول على معرفة دقيقة بصدد ذلك، نظراً لأن المؤلف الذي وضعه محمد عبده قد صودر واتلف سوية مع كتابات أخرى في العام ١٨٧٩.

ودعم رشيد رضا نقد ابن خلدون للكثير من الخلفاء الامويين والعباسيين. إلا انه رفض، بسبب من نظرته السلفية المتزمتة، أفكار ابن خلدون عن **العصبية** كقوة محرّكة للافعال السياسية، وتغير السلالات الحاكمة بل وحتى الرسالات النبوية، معتبراً إياها لا تتفق والاسلام. وقد فهم رشيد رضا العصبية على انها عنصر لا ديني، وبالتالي فان لها تأثيراً سلبياً على أي اصلاح اسلامي حقيقي، نظراً لأنها تستثير العداوات الاثنية والعرقية وتشكل خطراً على الولاء الثابت للدين.

ولكن مفهوم **العصبية** بالذات هو ما حث علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦)، الذي كان واحداً من أبرز ممثلي الحركة القومية المصرية وفي الوقت نفسه خصماً لرشيد رضا، للدفاع عن ابن خلدون وتسميته بانه مصدر تفكيره.

وابدى عبد الرازق اهتماماً أكبر بافكار ابن خلدون عن العلاقة بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية في تاريخ الاسلام. وانعكست أفكاره هذه في كتابه «الاسلام وأصول الحكم» المنشور عام ١٩٢٥، والذي حرّمه المتزمتون. وقد انطلق في هذا الكتب من أفكار كثيرة بينها فكرة ابن خلدون القائلة بأن الخلافة المثالية قد نمت إلى شكل دنيوي من الحكم أساساً (المُلك) ولها خصائص أقل أو أكثر اسلامية، وذلك لكي يبرهن على ان السلطة الدنيوية والدين لا يتفقان. ودفاعاً عن مصالح الوجود اللاحق للاسلام، دعا عبد الرازق إلى فصل الدولة عن الدين كأساس للدولة القومية الحديثة. وبهذا الرأي العلماني المميز، تجاوز عبد الرازق الحدود المعترف بها للتصورات الاسلامية. ومن هذه الناحية ظل عبد الرازق استثناءاً. وعلى خلاف رضا، دعا إلى الغاء الخلافة كنتيجة منطقية.

وقد بحث هذه القضية أيضاً الشاعر والفيلسوف، من جنوب آسيا، السيد محمد اقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨) في كتابه «اعادة بناء الفكر الديني في الاسلام» أشار فيه إلى أفكار ابن خلدون(٤). وثمّن بخاصة المقاربة العقلانية للتاريخ عند الأخير، وبخاصة رأيه بأنه يجب فهم التاريخ على انه عنصر مستقل، خاضع للتغير. ورأي إقبال أنه وجدَ هذا النمط من المقاربة عند ابن خلدون أيضاً في نظرته إلى مسألة الخلافة. وكان لأقبال نفس رأي ابن خلدون في ان الخلافة الحقيقية قد كفت اصلاً عن الوجود في القرن الأول من التاريخ الاسلامي، عندما سقطت قريش انشقت الامبراطورية سياسياً. لذلك استحسن اقبال قرار الحكومة التركية بالغاء مؤسسة الخلافة المتقادمة تاريخياً. ولكن اذ كان اقبال متفقاً مع رأي ابن خلدون، فانه رفض رأي عبد الرازق، وبقي متمسكاً بالنظرة السنية القائلة بضرورة وجود خليفة. إلا أنه كان يرى ان هذه الوظيفة يمكن ان تكون موجودة في شكل مؤسسة لهذا

---

(٤) اقبال، س. م: اعادة بناء الفكر الديني في الاسلام، لاهور، ١٩٥٤، (الطبعة الثانية) ص ص ١٥٧ و١٩٠.

الغـرض. وعليه فان اعـلان الشكـل الجمهوري للحكم في تركيا كان في نظره اجتهاداً مقبولاً.

لم يكن بالـوسع هنا ذكر سوى قلة من الافكار حول العلاقة بين آراء ابن خلدون والآراء التي احتوتها حركة الاصلاح الاسلامي. ورغم ان آراءه، استناداً إلى الاكتشافات المتاحة من البحث، ما تزال إلى الآن تؤخذ على نحو انتقائي من جانب قلة من الباحثين، فان من الجدير بالاهتمام اقتفاء اثر هذه العلاقة أكثر. ومما لا ريب فيه ان ذلك سيكشف عن السبل التي يرى بها الباحثون اليوم إلى الميراث الفكري الوسيط الغني في المنطقة العربية الاسلامية، وكيف يمكن استثمار هذا الميراث بطرق متباينة على يد مختلف القوى السياسية.

نمو تأثير
الاصولية الاسلامية في المجتمع المصري
خلال حكم السادات

كارل زوربي

رغم ان الجماعات الاسلامية في مصر بقيت تعمل لسنوات في نشاط سياسي سري، إلا ان اهتمام المحللين بها من خارج البلاد لم يبرز إلا بعد اندلاع الثورة الايرانية (١٩٧٩) واغتيال الرئيس المصري انور السادات (تشرين الاول ـ اكتوبر ـ ١٩٨١)[١]. ان تنامي النشاط الاسلامي المعاصر أو «التعصب» يُربط بتنامي نفوذ الاصولية الاسلامية في حياة المجتمع المصري خلال العقدين الماضيين. بيد ان تفحصاً أقرب يكشف ان هناك خمسة تطورات في المجتمع والسياسة المصريين لها تأثير كبير على نمو النشاط السياسي الاسلامي المعاصر: (١) هزيمة حزيران ١٩٦٧، (٢) محدودية اشتراكية عبد الناصر، (٣) تشجيع

---

(١) اسماعيل. طريق. ي. وحاكلين س اسماعيل ـ الحكومة والسياسة في الاسلام مطبعة سانت مارتن، نيويورك، ١٩٨٥، ص ١٠٢.

السادات للقوى السياسية الاسلامية، (٤) الثمن الاجتماعي لسياسة الانفتاح الاقتصادي الساداتية، (٥) عودة اصطفاف مصر مع الغرب[٢].

ان الهزيمة العربية الموجعة في الحرب العربية ـ الاسرائيلية في حزيران ١٩٦٧، كانت ضربة مريعة ألمّت بالعالم العربي كله. كانت ضربة للجيوش العربية ـ فخر وحصن انظمة الحكم ـ وضربة لكرامة العرب وعزتهم[٣]. وفي مصر، كانت الصدمة بالغة القسوة، اذ لم يقتصر الأمر على ضياع قسم من ارضها تحت الاحتلال الاسرائيلي، بل اكتشف المصريون أيضاً فشل العروبة وفشل قيادة عبد الناصر. وبعد هزيمة حزيران، برز تياران رئيسيان في الفكر السياسي العربي: الاول يمثله اليسار العربي الجديد، والثاني تمثله الاصولية الاسلامية ولكن حتى عام ١٩٦٧، لم يكن التطور العام متوجهاً، بصورة قاطعة، وجهة علمانية. مع ذلك فان حرب حزيران اوقفت العملية وقلبت مسارها، مفضية إلى عودة عارمة إلى الاسلام، بوصفه ايماناً وبوصفه طريقة حياة، أرضاً صلبة في عالم اهتز من أعماق أساساته[٤]. وجادل انصار النشاط السياسي الاسلامي قائلين ان الهزيمة ترجع إلى علمانية انظمة الحكم العربيه وكفرها، وان بالوسع احراز النصر فيما لو عادت هذه الانظمة وشعوبها إلى شرائع الاسلام وعقائده.

ان النهوض الجديد للنزعة الاسلامية أعلن عن بدء انحدار النزعة العربية، بمقدار ما أن الكثير من المفكرين الاسلاميين المترمتين كانوا يعتبرون ان النزعة القومية، ينبغي ان تكون مسألة اسلامية لا عربية. زد على هذا ان الاسلام يتطلب برأيهم، نبذ الافكار القومية والاشتراكية في السياسة، خاصة وان الحقبة الماضية

---

(٢) المرجع السابق. ص ١٠٥

(٣) سيفان، ايمانويل: الاسلام الراديكالي، لاهوت قروسطي وسياسات معاصرة. مطبعة جامعة ييل. نيوهافن. لندن. ١٩٨٥. ص ١٣١

(٤) المرجع السابق، ص ١٣١.

من الاشتراكية العربية لم تؤت الثمار الموعودة[٥]. ومن المعروف تماماً ان التدابير الاشتراكية التي قام بها نظام حكم عبد الناصر ـ وبخاصة فترة الاصلاح الزراعي ـ أدت إلى تقليص ملحوظ في اللامساواة الاجتماعية ـ الاقتصادية العميقة في مصر. ولكن النتائج اللاشعبية للتحولات الاشتراكية كانت نمواً هائلاً في البيروقراطية العامة، وتشديداً للرقابة على المشاركة السياسية، وقمعاً حاداً للمعارضة السياسية. زد على هذا ان التزامات عبد الناصر الكبيرة ازاء قضايا السياسة الخارجية اثقل كاهل الموارد المصرية الشحيحة بالاعباء[٦]. ولكن رغم هده السمات السلبية المتقاة، ظل نظام حكم عبد الناصر يتمتع بدعم عفوي من الجماهير.

وبعد وفاة عبد الناصر في ٢٨ ايلول (سبتمبر) ١٩٧٠، تولى السادات قيادة البلاد. واذ كان يفتقر إلى الجماهيرية والمشروعية، فقد لجأ، بتواتر أكبر، إلى اللغة الدينية، كيما يتوافق خطابه مع التصورات الاسلامية. وكان من بين أول نشاطاته اطلاق سراح اعضاء تنظيم الاخوان المسلمين. وراح يشجع المجموعات الاسلامية في الحرم الجامعي كقوة موازنة للمعارضة اليسارية والناصرية النشطة[٧]. واستثمر انور السادات نواقص حقبة سلفه لنزع الثقة بالناصرية عموماً، وباصلاحات عبد الناصر الاشتراكية خصوصاً، آملاً بذلك تبرير تراجعه الكامل عن السياسات الاساسية لعبد الناصر، الداخلية منها والخارجية.

وفي هذا المجرى اطلق وشجع كل العناصر المتضررة من تجربة عبد الناصر

(٥) اسرائيلي، رافائيل: الاسلام في مصر في عهدي عبد الناصر والسادات: بعض الملاحظات المقارنة، في: متين هيبر ورافائيل اسرائيلي، (تحرير): الاسلام والسياسة في الشرق الاوسط الحديث. كروم هيلم، لندن وسيدني، ١٩٨٤، ص ٧٠.

(٦) اسماعيل، المرجع المذكور نفسه، ص ١٠٦.

(٧) دسوقي، علي. أ. هلال حدود الادواتية الاسلام في سياسة مصر الخارجية، في عديد دويشه (تحرير) الاسلام في السياسة الخارجية. مطبعة جامعة كمبردج، كمبردج، ١٩٨٥، ص ٨٩

الاشتراكية لكي تبرز إلى مقدمة الحياة السياسية بمصر[8]/ وكما أشار محمد هيكل، كان نظام الحكم ومناصروه يخلقون غولاً، أو بتعبير آخر اطلقوا الجني من الزجاجة، وفي يوم قريب، ولربما أقرب مما كانوا يتوقعون، كان مقدراً له ان ينقلب عليهم[9].

وسرعان ما وجد السادات ان الكثير من الاعضاء ذوي التوجه اليساري في الحكومة والاتحاد الاشتراكي كانوا يعارضون تسنمه السلطة، لذا فقد قام «بثورته التصحيحية في ١٥ مايو ١٩٧١»، وتخلص من جهاز اليسار الناصري[10]. وتعرض الرئيس الراحل، والكثير من سياساته الاشتراكية، للنقد. علاوة على ذلك شجع السادات نمو القوى الاسلامية في البلاد كثقل يوازن خصومه الاشتراكيين، وسعى، على نحو متزايد، إلى استخدام الاسلام كوسيلة لتوطيد مشروعية نظام حكمه. وكان عليه، بعد ذلك، ان يعالج مشكلات مصر العويصة، وان يرشد ويوجه بلاده وابناء بلاده. لقد كان عبد الناصر قادراً على نبذ أي شيء تقريباً في سبيل الثورة والعروبة، ولكن حين صعد السادات إلى قمة السلطة، كانت مصر والعالمان العربي والاسلامي قد تغيرت جميعاً[11].

في عهد عبد الناصر، كانت النزعة التقليدية في المجتمعات العربية الاسلامية هي prescription علامة المواقف المحافظة، والاستقرار والسكينة، والحداثة والموالاة للغرب، في حين ان النزعة الراديكالية استثارت الانتفاضات والثورة والعداء للغرب. غير ان هذه المعادلة اضطربت في السبعينات: فقد اثبتت

---

(٨) اسماعيل، المرجع المذكور نفسه، ص ١٠٦.

(٩) هيكل، محمد: خريف الغضب. اغتيال السادات. اندريه دويتش. لندن، ١٩٨٣، ص ١٣٥

(١٠) عجمي، فؤاد: المعضلة العربية. الفكر السياسي والممارسة العربية منذ ١٩٦٧ مطبعة جامعة كمبردج، كمبردج ١٩٨٦، ص ٩٥.

(١١) اسرائيلي، رافائيل، المرجع المذكور نفسه، ص ٧٣.

الاصولية الاسلامية انها يمكن ان تصبح راديكالية وثورية ومعادية للغرب شأنها شأن المعاقل التقليدية للراديكالية العربية[١٢].

وفي مصر كان الاحباط والشك ينقلبان، بين الحين والآخر، إلى صدامات وشغب. وعلى المستوى العالمي، كان هناك انفراج بين القوتين الأعظم أضر كثيراً بصورة عدم الانحياز التي عاش عليها جيل كامل من القوميين العرب وقوميي العالم الثائر منذ أيام باندونغ. ان العبء النفسي لهزيمة ١٩٦٧ كان الأقسى في مصر، وكان على القيادة ان تجد في حرب تشرين ١٩٧٣ المحدودة مخرجاً من المأزق. لقد كانت مقامرة، وبرزت مشكلات جديدة، ولكن تحطمت حالة التوازن. لقد وفرت الحرب للسادات فعلاً عظيماً. واصبح عبور قناة السويس التفويض لخلق مصر بالصورة التي يبغيها، والخروج من ظل سلفه[١٣].

وقامت الحكومة بتشجيع نمو الجماعات الاسلامية في الجامعات المصرية بعد مايو ١٩٧١. وسُمح للاخوان المسلمين، رغم عدم اجازتهم قانونياً، بالعودة إلى الظهور ونشر رسالتهم من خلال الصحف «الدعوة» و«الاعتصام». وجرى في العام ١٩٧١ اعلان الشريعة أحد مصادر التشريع بالنسبة للدستور المصري[١٤] وبعد ان شجع ظهور ونمو العناصر السياسية الاسلامية، وجد السادات نفسه عاجزاً عن السيطرة عليها. ان عودة انبعاث الاسلام في مصر وغيرها، وهو ما يمكن تلمسه ليس فقط في صفوف السكان عموماً، بل وسط الانتيليجينسيا والبرجوازية المدينية والطلاب والبيروقراطية ايضاً، قد خلقت مشكلة. ورغم ان هذا المدّ الاسلامي الجديد لم يكن يؤشر بالضرورة ان المؤمنين منخرطون في البحث عن الله، فانه كان يؤشر إلى ان المسلمين المصريين قد احبطتهم عملية التحديث وعجزهم عن

---

(١٢) المرجع السابق، ص ٧٤.

(١٣) عجمي، المرجع المذكور نفسه، ص ٩٦

(١٤) اسماعيل، المرجع المذكور نفسه، ص ١٩٦.

مجـارات متطلباتها[١٥]. ولم يُبدِ النظام كبير معرفة أو لم يبد أية معرفة بالحركات الجديدة التي كانت تمور تحت السطح. فقد ظل يفكر بالمعارضة بالطريقة ذاتها معتبراً الناصريين واليساريين والمثقفين الليبراليين وبقايا الوفد بمثابة اعدائه القدامى الذين لا يمكن المصالحة معهم[١٦]. وفي تموز ١٩٧٢، أي بعد عشرين شهراً فقط من تسنمه للرئاسة، قام السادات بابعاد السوفييت، اصدقاءه الثوريين، بسبب عدم قدرتهم على حل المشكـلات الاساسية لمصر: استعادة الاراضي المفقودة عام ١٩٦٧، فيض السكـان، وتمـزق الاقتصاد. الأهم من ذلك ان السوفييت كانوا يميلون إلى حل سياسي أكثر من الحل العسكري للصراع العربي ـ الاسرائيلي. والسبب ليس فقط انهم لم يكونوا يريدون الحرب، بل لأن الحرب ستفضي إلى كوارث بالنسبـة لانـظمة الحكم العربية التقدمية ـ ومن الواضح انه لم يكن لدى السوفييت كبير ثقة بالقدرة القتالية «لانظمة الحكم التقدمية العربية» بما في ذلك مصر[١٧].

وبعد عام ١٩٧٣، بدأ السادات يميل إلى الامريكان بأمل ان يستطيعوا، من خلال التحـديث والتكنـولـوجيا، ان يرسـوا أساس شفاء مصر من امراضها، وان يقوموا، في الوقت نفسه، بالضغط على الاسرائيليين لتليينهم في مسألة الاراضي المحتلة[١٨]. وابتداء من عام ١٩٧٣ فصاعداً، عقلن السادات انجذابه الطاغي إلى الولايات المتحدة، وكانت سياسة الانفتاح ـ سياسة الباب الاقتصادي المفتوح التي بوشـرت في مصر عام ١٩٧٤ ـ أحد الأبعاد الرئيسية لانقلابه على سياسات عبد الناصر. لقد ازالت هذه السياسة عملياً كل التقييدات المفروضة على الرأسمال

(١٥) اسرائيلي، المرجع المذكور نفسه، ص ٧٤.
(١٦) هيكل، المرجع المذكور نفسه، ص ١٢٨.
(١٧) فريـدمان، روبرت. أ: السياسة السوفييتية تجاه الشرق الاوسط منذ ١٩٧٠. برايغر، نيويورك، ص ٨٧.
(١٨) اسرائيلي، المرجع المذكور نفسه، ص ٧٤.

الاجنبي في مصر بأمل جذب استثمارات اجنبية ملحوظة إلى ميدان التنمية الاقتصادية بمصر. وتم بالفعل جذب مقادير هائلة من الرساميل، ولكن ذلك لم يسهم في التنمية الانتاجية بعيدة الأمد في مصر[١٩].

وعارض بعض اعضاء البرلمان بنود قانون الاستثمار الجديد، ودعوا إلى فرض تقييدات في القطاعات المفتوحة للرأسمال الاجنبي انطلاقاً من أن الاستثمار غير المقيد سيفضي إلى الهيمنة الاجنبية على الاقتصاد وهضم حقوق العمال[٢٠].

غير ان الحكومة ازاحت، بنجاح، اولئك الذين كانوا يعيقون ليبرالية الضوابط الاقتصادية. وبرزت شريحة اجتماعية مدينية متميزة حول صناعة المعونة الاجنبية، معززة نمو صناعة استهلاكية تعتمد على الاستيراد. واسهم ذلك بدوره في التحفيز المفرط لسوق استهلاك السلع الاجنبية في مصر، مفضياً إلى «تغريب» هذا السوق بما يضر بالسلع والخدمات الوطنية[٢١].

وتوجه معظم هذا الفيض من النقود الجديدة للبناء والمقاولات والسياحة والسلع الاستهلاكية ـ وبخاصة سلع الترف، واصبحت مصر مفتوحة الابواب للممولين ورجال الأعمال الاجانب. وكانت لهذا المقدار الهائل من تدفق الرساميل عواقب اجتماعية وخيمة، وان الأثر المزعزع الذي تركه هذا التحول في الاقتصاد على المجتمع المصري ليس من باب المغالاة[٢٢]. ان نزع الرقابة عن السوق الذي رافق زرقات المعونة الاجنبية (المصدر الرئيس لتدفق رأس المال الاجنبي) جذب المشاريع الاجنبية وحفزّ تطور المشاريع الخاصة المحلية في التنافس على الدولارات الخارجية.

---

(١٩) اسماعيل، المرجع المذكور نفسه، ص ١٠٧.

(٢٠) هينبوش، رايموند. أ. جونيور: السياسات المصرية في ظل السادات. مطبعة جامعة كمبردج، كمبردج، ١٩٨٥، ص ١٣٤.

(٢١) اسرائيلي، المرجع المذكور نفسه، ص ١٠٧

(٢٢) هيكل، المرجع المذكور نفسه، ص ٨٦.

وجرى تفكيك القطاع العام وبات المشروع الخاص يأخذ منه. وعلى سبيل المقارنة، لم يحظ القطاع الخاص بمثل هذا الوضع الجيد من قبل. وكان العديد من المغامرين الاجانب يتدفقون على مصر، تدفعهم الآمال الكبار بارباح سريعة(٢٣). زد على ذلك ان مصر، خلال عامي ١٩٧٥ و١٩٧٦، وجدت نفسها تحت ضغط الدائنين العرب والاجانب لكي تزيد جاذبية اقتصادها للرأسمال الاجنبي عبر تقليص الانفاق الحكومي وخفض قيمة الجنيه المصري.

في نهاية عام ١٩٧٦، أرسل صندوق النقد الدولي مذكرة سرية إلى الحكومة المصرية يوصي فيها باتخاذ اجراءات حذرية، بما في ذلك تقليصات خادة في الدعم الحكومي القديم للمواد الغذائية. وفعلت الحكومة ما بوسعها لتحدي الاجراءات المفروضة عليها من جانب صندوق النقد الدولي، ولكنها سرعان ما رأت بوضوح ان التدابير المطلوبة هي بمثابة أوامر، أكثر منها توصيات. وخضعت الحكومة لضغط لا يقاوم، ووافقت أخيراً على «ترشيد» اسعار السلع المدعومة(٢٤). ان الاعلان عن العزم على رفع اسعار ما يقارب ٢٥ سلعة أساسية استثار موجة عارمة من السخط في أرجاء مصر كلها. وفي الثامن عشر والتاسع عشر من كانون الثاني - يناير - ١٩٧٧ اندفع عشرات الالاف من الرجال والنساء إلى الشوارع في المدن الكبرى، إلى ان اضطر الرئيس إلى الغاء الزيادات في الاسعار. لقد قتل في الأقل ١٦٠ شخصاً في الصدامات، ووُضع اللوم على كاهل اليسار، رغم ان الجماعات الاسلامية المكافحة شاركت في ذلك كما هو معروف(٢٥).

وقد أدت سياسة الباب المفتوح أيضاً إلى تنامي الهجرة، وبدأت مصر تشهد نزفاً لا في المثقفين بل أيضاً في العمال الماهرين وحتى في الفلاحين. وبحلول

---

(٢٣) هيكل. المرجع المذكور نفسه. ص ٨٧

(٢٤) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢٥) مورتيمر ادوارد الايمان والسلطة سياسات الاسلام. فابر وفابر. لندن. ١٩٨٢. ص ٢٩١.

عام ١٩٧٨ ، قدر عدد المصريين العاملين في الخارج بحوالي ١,٥ مليون انسان، أغلبهم في الدول العربية الثرية، المنتجة للنفط. علاوة على ذلك، غدت مصر، تعتمد بصورة متزايدة على تحويلات قوة العمل المهاجرة هذه[٢٦].

وعلى حين ان جل الشعب المصري لم ير، اذا كان قد رأى سوى القليل من منافع «الانفتاح»، فان أقلية محظوظة - أو «القطط السمان» حسب التسمية الرائجة - انتفعت انتفاعاً هائلاً من هذه السياسة. وكان هناك نمو هائل للشريحة الثرية في المجتمع المصري - من خمسمائة مليونير عام ١٩٧٥ إلى ١٧ ألف مليونير عام ١٩٨١[٢٧].

ان هذه البرجوازية المصرية الثرية والمتنفذة، التي اغتنت من عائدات الارتباط الاقتصادي المتزايد بالغرب، غدت قوة جديدة في السياسة المصرية. وكان هذا الفارق الهائل يبرز بحدة بالمقارنة مع افقار الفئات الوسطى المدينية، وبخاصة موظفي القطاع العام، الذين وجدوا مستويات معيشتهم تتآكل بفعل التضخم، وباتوا يعتمدون بصورة متزايدة على الدعم الحكومي. علاوة على ذلك، جلب «الانفتاح» معه دفقاً من الافكار المادية الغربية التي هددت باكتساح القيم التقليدية للجماهير المصرية المسلمة[٢٨]. لذلك، انتقل عدد كبير من الشباب المسلم، دفاعاً عن هذه القيم، واغلبهم من الفئات الاجتماعية الدنيا، انتقلوا إلى الاسلام الناشط الجديد.

ان نمو الاسلام المجاهد في مصر قد تسارع أيضاً بفعل تقارب البلاد مع الغرب واتفاقية السلام المنفردة مع اسرائيل. لقد سعى السادات، وهو يواجه اقتصاداً غير فعال وصراعاً غير محسوم مع اسرائيل، إلى التخفيف من الاعباء من

---

(٢٦) دسوقي، علي. أ. هلال: التحول في سياسة الهجرة المصرية: ١٩٥٢ - ١٩٧٩. دراسات الشرق الاوسط، ١٨، ١/١/١٩٨٢.

(٢٧) هيكل، المرجع المذكور نفسه، ص ٨٧.

(٢٨) اسماعيل، المرجع المذكور نفسه، ص ١٠٨.

خلال تحول أساسي في سياسة بلاده الخارجية. فقلص علاقات الصداقة مع الاتحاد السوفييتي ابتغاء تحسين العلاقات الاقتصادية والسياسية المصرية مع الغرب، وبخاصة مع الولايات المتحدة. ان الوحدة «المعادية للامبريالية» مع العرب ـ التي اتبعها سلفه عبد الناصر بحزم ـ سرعان ما تفككت بعد حرب اكتوبر[٢٩]. علاوة على ذلك، تخلت مصر عن التزامها بالصراع العربي المشترك ضد اسرائيل، وسعت، عوضاً عن ذلك، إلى سلام منفرد برعاية الولايات المتحدة.

أما بالنسبة للمجاهدين المسلمين، فقد رحبوا بابتعاد مصر عن الاتحاد السوفييتي، لانهم كانوا يعارضون علاقات الصداقة مع الاتحاد السوفييتي من منطلقات دينية. ولبعض الوقت، بدا الاخوان المسلمون وغيرهم من الجماعات الاسلامية، متحالفين مع نظام الحكم، واحبطوا بفعالية نفوذ المجموعات العلمانية المعارضة في مصر، وبخاصة في الجامعات[٣٠]. ان «مبادرة السلام» الساداتية ـ ابتداء من رحلته إلى القدس عام ١٩٧٧ وانتهاء باتفاقيات كمب ديفيد عام ١٩٧٩ ـ صورت على يد الاسلاميين (وعلى يد الكثيرين في العالم العربي) كاستراتيجية خيانية تركت مدينة القدس المقدسة دون تحرير، ولم تنفع سوى اسرائيل الصهيونية. وحازت هذه النظرة على رواج أكبر بعد عام ١٩٧٩، حين غدا واضحاً ان اسرائيل غير مستعدة لاعادة أيٍ من الاراضي المحتلة سوى سيناء[٣١].

لقد كان بوسع عبد الناصر قمع المعارضة الاسلامية باسم الثورة، لأن ذلك كان ينطوي على موقف قدحي مناهض لاسرائيل، وهذا نفسه جزء أساسي من مكونات الايديولوجيا الاسلامية وبخاصة في الاوساط الاصولية. وما ان بدأ السادات يبتعد عن الثورة العربية لسلفه، فان الكثير من التحديث الذي سعى

---

(٢٩) فريدمان، المرجع المذكور نفسه، ص ٤٤٥.

(٣٠) دسوقي، علي. أ. هلال: حدود الادواتية، كمبردج ١٩٨٥، ص ٩٢.

(٣١) اسماعيل، المرجع المذكور نفسه، ص ١٠٩.

لتحقيقه اعتمد على قدرته على اظهار ان اتفاقيته في السلام مع اسرائيل يمكن ان تتفق والاسلام[٣٢]. ان استعداد السادات لاداء دور الحليف الموثوق للولايات المتحدة في المنطقة ـ وهو ما تجلى في ميدان المعونة العسكرية والتعاون ـ فاقم السخط ازاء اتجاهات السياسة الخارجية المصرية وكان سبباً رئيسياً للتصادم بين المعارضة الاسلامية ونظام الحكم. ان حاجة السادات للظهور بمظهر الشخص العصري أمام أنظار الغرب ساعد على تفتت قاعدته المحلية. وأكد نقاده قائلين ان سياساته قد اضعفت استقلال مصر وزادت من هشاشتها، وقطعتها عن العالم العربي، وباتت مكشوفة[٣٣].

وهكذا تهيأ المسرح لنمو النشاط السياسي للجماعات الاسلامية في مصر. والواقع، ان التيار الجديد للاصولية الاسلامية، الذي جرى تشجيعه بقوة، كان سطحياً إلى حد كبير، فقد ركز على الصفات المحسوسة للدين وحرفية الشريعة، إلا انه اهمل الدروس الحقيقية للتاريخ. ولم يكن ذلك مسعى لفهم وإستعادة المثل العليا للاسلام الاول، بل مسعى جاهزاً وفظاً لتغطية المشكلات السياسية والاجتماعية تحت غطاء «الجلابية» والحجاب[٣٤]. ان الصراع الداخلي على السلطة ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ الذي أدى إلى تزايد التوكيد على الاسلام والتشجيع الحكومي للمنظمات الاسلامية، أدى أيضاً إلى تحطيم البديل اليساري. وعليه فقد كان من الطبيعي ان يبرز النقد الاسلامي للوضع القائم وان يحظى بالاسناد في مصر.

ان الموجه الجديد من الاصولية التي يمكن تتبعها في الصحافة، وفي خطب الجمعة في الجوامع، وفي المبيعات الواسعة للمواد الدينية في الشوارع، حظيت

---

(٣٢) اسرائيلي، المرجع المذكور نفسه، ص ٧٥.

(٣٣) دسوقي، المرجع المذكور نفسه، ص ٩٢.

(٣٤) هيكل، المرجع المذكور نفسه، ص ١٣٥

بتشجيع الاخوان المسلمين، الذين أحسوا ان وقت الصعود قد حان[٣٥]. ان مبدأ الثورة الموروث في نظرية وممارسة النشاط السياسي المصري المعاصر مدين بالكثير لكتاب السيد قطب، العضو الراديكالي للاخوان والذي اعدم في عام ١٩٦٦. وقد فسر السيد قطب، في معتقداته الاقتصادية ـ الاجتماعية (كما عبّر عنها في مؤلفه السياسي الرئيس «معالم في الطريق») فسرّ الاسلام كايديولوجيا ثورية تبرر نضال المسلمين ضد البنى الاجتماعية والسياسية «الكافرة» وتلزمهم بمتابعته.

وشدد السيد قطب في كتاباته على ما كان في الاصل نظرية ابو الأعلى المودودي ـ ونعني تحديداً ان الاسلام قد نكص إلى حالة الجاهلية وعليه فان المسلمين الحقيقيين في حالة حرب مع المرتدين، وان «الجهاد» ليس سوى رداً دفاعياً بمواجهة «حرب الابادة» التي يشنها المرتدون (الجاهليون) على الاسلام[٣٦]. وشجب السيد قطب المجتمعات «الاسلامية» العلمانية باعتبارها مجتمعات ارتدت إلى كفر «الجاهلية» ودعا إلى مجتمع يقوم على الاسلام. وتمثل الشريعة، باعتبارها السنن التي اشترعها الله للانسان، الأساس الاخلاقي ـ القضائي الوحيد لمثل هذه الدولة الاسلامية، وهي الشرط الضروري اللازم لوجودها. ولابد لفكر الثورة، بالضرورة، من ان يتضمن ثلاثة جوانب أساسية: (١) تحليل شرور المجتمع القائم. (٢) رؤية لمستقبل أفضل. (٣) الدعوة إلى النشاط الهادف إلى تحويل الاول إلى الثاني. ويمكن ان نجد الجانبين الاول والثاني في كتابات السيد قطب. بيد ان الجانب الثوري الثالث من فكر السيد قطب ـ دعوته إلى «الجهاد» ضد «الجاهلية» الحديثة ـ هو الذي يتمتع بأكبر تأثير على الاسلام المجاهد الجديد في مصر[٣٧]. واستناداً إلى ذلك، وابتغاء تحطيم نير

---

(٣٥) اسرائيلي، المرجع المذكور نفسه، ص ٧٤.

(٣٦) سيفان، المرجع المذكور نفسه، ص ٨٥.

(٣٧) اسماعيل، المرجع المذكور نفسه، ص ١١٢.

«الجاهلية»، لابد للمجتمع من ان يمر بتغير جذري، يبتدىء من أسسه الاخلاقية. ان هجوماً شاملاً، أو «الجهاد»، انما ينبغي شنه ضد هذه الحداثة لكيما تتحقق اعادة البناء الاخلاقي هذه[٣٨]. ولما كان القادة المسلمون الذين لا يطبقون الشريعة يعتبرون حكاماً غير شرعيين يحكمون بشرعة «الجاهلية»، فلابد من معارضتهم وخلعهم دون تردد. واعتبر قطب ان الصراع ضد المجتمع «الجاهلي» تقوده صفوة صغيرة ولكن متسعة من المؤمنين. والمسلمون الحقيقيون، الطليعة، كما يسميها قطب، ينبغي ان تنفصل عن المجتمع الكافر، لتنشىء نوعاً من «مجتمع مضاد» يخوض الصراع لازالة المجتمع القديم وليصبح خليفة ذلك المجتمع[٣٩].

ولم تمر دعوة قطب إلى انشاء طليعة اسلامية بدون جواب. فبعد بضع سنوات من موته، انبثقت في مصر جماعات اسلامية جديدة سرية[٤٠]. ورفضت السلطات الاعتراف بان القوى الجديدة كانت تنشط وسط الطلبة وتحت السطح في كل مكان. وبقيت تفترض بمقدار ما يتعلق الأمر بالدين، ان الناس الذين يتعين ان تتعامل معهم هم ببساطة إما جماهير اسلامية مؤمنة غير منظمة أو منظمات معروفة مثل الاخوان المسلمين ـ هذا اذا كانت راغبة في سماع التحذير تماماً[٤١].

وفي عام ١٩٧١ بدأ دكتور الفلسفة الشاب، صالح سرية، بتنظيم أولى خلايا حزبه، حزب التحرير الاسلامي. وكان اعضاء هذه المنظمة من الطلبة الشباب أساساً أو خريجين جدد من الشرائح الدنيا أو أدنى الفئات الوسطى، ولاغلبهم منحدر ريفي. ولم يجر تجنيد النساء للتنظيم[٤٢] وفي نيسان ـ ابريل عام ١٩٧٤، هاجم اعضاء حزب التحرير الاسلامي بشكل موفق الكلية الفنية العسكرية في

(٣٨) سيفان، المرجع المذكور نفسه، ص ٢٥.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٤٠) اسماعيل، نفسه، ص ١١٣.

(٤١) هيكل، نفسه، ص ١٣٠.

(٤٢) اسماعيل، نفسه، ص ١١٤.

القاهرة للاستيلاء على اسلحة وبزات رسمية. أما الهجوم الثاني فقد استهدف مقر قيادة الاتحاد الاشتراكي العربي، حيث كان الرئيس السادات وغيره من القادة المصريين يجتمعون، وانتهى الهجوم نهاية كارثية بالنسبة للمهاجمين الاسلاميين. وبالنتيجة القي القبض على الكثير من اعضاء الحزب من جانب قوى الامن، واعدم ثلاثة من قادة التنظيم، بمن فيهم الدكتور صالح سرية.

وتأسست منظمة اسلامية مجاهدة أخرى، هي «جماعة المسلمين»، في بداية السبعينات على يد شكري مصطفى، وهو عضو سابق في الاخوان المسلمين. وقام اعضاء الجماعة في تموز (يوليو) ١٩٧٧ باختطاف وزير الاوقاف السابق «الشيخ محمد الذهبي»، ولم تلبّ الحكومة مطاليبهم لقاء اخلاء سبيل الذهبي، فقتل الخاطفون الشيخ.

وسرعان ما القي القبض على اعضاء الجماعة، ونتيجة لما اتضح في مجرى التحقيقات معهم، جرى اطلاق الاسم التالي عليهم «جماعة التكفير والهجرة»[٤٣]. ويشير الاسم إلى اتهام المنظمة للمجتمع المصري بانه كافر (التكفير) ودعوتها للانفصال عن المجتمع على غرار هجرة الرسول إلى مكة (الهجرة). وفي النهاية اعدم خمسة من قادة الجماعة بسبب نشاطاتهم، بما في ذلك شكري مصطفى. ورغم هذه الضربة القوية التي نزلت بالمنظمة، فان ذلك لم يضع نهاية لها.

أما المنظمة الاسلامية المجاهدة المعروفة باسم «الجهاد» فان لها تاريخاً تنظيمياً معقداً لم يفهم حتى الآن فهماً كاملاً. صحيح ان «الجهاد» لم تكن موجودة ككيان تنظيمي رسمياً، وعوضاً عن ذلك اتخذت شكل جماعات صغيرة ضعيفة التنسيق فيما بينها[٤٤]. وكانت كل جماعة صغيرة تعرف باسم (العنقود)، وكل «عنقود» هو جسم منفصل ومكتف بذاته بحيث اذا جرى قطعه من الجسم الكلي

---

(٤٣) هيكل، نفسه، ص ١٣١.

(٤٤) انصاري، حميد. ن.: المجاهدون المسلمون في السياسات المصرية. المجلة العالمية لدراسات الشرق الاوسط العدد ١٦، ١/ ٣/ ١٩٨٤، ص ص ١٢٥ - ١٢٦.

فلن يتضرر أي «عنقود» آخر، كما ان اقتطاف حبة عنب من العنقود لن تؤثر على الحباب الأخرى[٤٥]. وجرى تجنيد اعضاء الجهاد من خلال علاقات القربى واواصر الصداقة، ومن خلال الصلات مع المتعبدين الشباب في المساجد المحلية. ان محمد عبد السلام فرج عطية هو واضع فكر الجماعة في كراسه المعنون «الفريضة الغائبة». ان أهم عمل لجماعة الجهاد هو اغتيال الرئيس انور السادات في السادس من تشرين الاول ـ اكتوبر ـ ١٩٨١.

ان الاسلام الراديكالي يقدم للشباب المديني ـ الذي سُدت طريق حراكه الاجتماعي، واحبطت آماله ـ مكافأة مغرية بظاهرها: عودة إلى طريق الحياة الطهرانية المساواتية، وتقليص الفجوة الاجتماعية بالأخذ من الثري واعطاء الفقير، وتخفيض المستوى العام للآمال وتخفيض التوترات والمرارات[٤٦]. والحق ان الاسلام اتضح انه قوة كبرى في السياسات المحلية المصرية بل أكبر مما كان يمكن ان يعترف به الكثيرون قبل عقدين من الزمان، ان الجوهر القومي، والعرق المحلي والالتزام الديني للسكان نجت من مساحيق التجميل الايديولوجي التي وضعت عليها. وهذه بالضبط هي المعضلة التي كان على السادات ان يحلها. ان الانبعاث الاسلامي في الشؤون العالمية، كان أبعد من ان يساعد في السيطرة على شعبه، بل في الواقع اعطى حافزاً أكبر لمعارضة نظام حكمه، وقد يبرهن ذلك انه يشكل خطراً مماثلاً يهدد اخلافه[٤٧].

---

(٤٥) هيكل، نفسه، ص ٢٤٣.

(٤٦) سيفان، نفسه، ص ١٢٦.

(٤٧) اسرائيلي، نفسه، ص ٧٧.

اصوليون فقط؟
ملاحظات حول المسائل الراهنة في الاسلام المعاصر

هولفر برايسلر

(١) يبدو الاسلام، من الخارج، كتلة صوان محكمة لا تمايز فيها ولا أثر، مثل الكعبة في مكة المكرمة. وان الموقف التقليدي الذي يتخذه ممثلو الاسلام، سواء كانوا رسميين أم شبه رسميين، يحظون بالاعتراف أم سيحظون به مستقبلاً، ينـزع لأن يدعم وجهة النظر هذه التي تبدو طاغية في الأدب المنشور والأدب السياسي ـ المنطقي. وبالطبع فان الانقسام القديم والمعروف بين المذاهب (الفرق الفقهية ـ الاخلاقية) قد حبا دوره في معظم أرجاء ما يدعى بالعالم الاسلامي ولا يعرف المسلم البسيط، عادة، إلى أي الفرق الموروثة ينتمي. وبعد اندلاع الحرب الاهلية اللبنانية عام ١٩٧٥ وبدايات الثورة في ايران عام ١٩٧٨، اكتسب التمايز القديم الذي كاد ان يُنسى، بين السنة والشيعة اهتماماً واسعاً وجديداً، حيث ظن الكثيرون ان بوسعهم فهم هذه الصراعات من خلال الانقسامات القديمة التي تنامت أهميتها بصورة كبيرة ولربما بصورة وقتية.

ان الوحدة داخل الجماعة الدينية ما تزال الشعار الرئيس بين المسلمين. **وما** من أحد يرغب في ان يُعرف عنه بانه داعية أو صانع شقاق في وحدة الأمة، **حتى لو** اسهم فعلاً في شق حلم الوحدة المثالي القديم بافكاره وافعاله، وخاصة في المجال السياسي.

لهذا فان مساعي تصنيف مختلف الاتجاهات الاسلامية ظلت غائبة في الأدب الاسلامي حتى وقت قريب. والجهود التي بذلها أمثال فهمي هويدي (انظر صحيفة: الخليج، ابو ظبي، ١٥ أيار ـ مايو ـ ١٩٨٧ ص ٣) هي أمور استثنائية.

(٢) ان الجمهور المهتم، في أرجاء العالم كله، ينزع إلى تركيز انتباهه على ما يدعى بـ الاسلام الاصولي، بل انه يطابق، في بعض الاحيان، بين الاسلام المعاصر والاصولية.

وقد اكتسب هذا المصطلح a droit de cit في المناقشات السياسية الـ -erd Cite رغم ان مضامينه الحقيقية ليست واضحة تماماً، بل هي بالاحرى هلامية، غير متعينة، والمشكلة هي ان هذا المفهوم قد جاءنا من وسط غير اسلامي، مثل مفهومي التكاملية integrism والاحيائية revivalism ، وقد رُبط بطريقة معينة بخصائص معينة هي pejorative انتقاصية، بهذا القدر أو ذاك. ان الباحثين الامريكيين الذين اعدوا في الآونة الأخيرة تحليلات عميقة عن الاصوات والحركات الاسلامية في بلدان ومناطق محددة (مثل ن. كيدي، وي. جداد، وهنري منسون جونيور) اعربوا عن تحفظهم ازاء هذه الكلمة، مشيرين إلى تضميناتها الزائفة والذاتية. ولا تقبل الاوساط الاسلامية بهذا التوصيف، لأن تعبير «الاصولية» يرتبط بالاتجاه المهيمن في الاسلام الأمامي في ايران من جهة، أو يرتبط، من جهة أخرى، باعمال مستشرقين وتلامذتهم المسلمين (مثل حسن حنفي) وهي أعمال تعرضت لانتقاد شديد.

أما مصطلح «الاسلامية Islamisim » فهو الآخر غير واضح، وان يكن خلواً من الكثير من التحيزات المسبقة. لهذا فان بعض الجماعات الاسلامية تفضل

استخدامه لابراز فهمها المتميز للاسلام، مثل حزب الله في لبنان من خلال كتابات زعيمهم الروحي الشيخ محمد حسين فضل الله. ان من اليسير علينا ان نقترح توصيفات أخرى، ولكن ينبغي التساؤل عما اذا كان ذلك مفيداً للنقاش. مع هذا يتوجب ان نأخذ في الاعتبار التوصيفات الذاتية والفهم الذاتي الذي تطلقه الشخصيات والحركات الاسلامية على نفسها، عوضاً عن تطبيق مفاهيم خارجية مسبقة عليهم. وهذه أيضاً مشكلة التعاطي العملي مع هذه التيارات التي تبدي حساسية مفرطة ازاء أي دارس من خارج دوائرها.

(٣) ان مطابقة الاسلام بالاصولية يمكن ان يتوسع بالاشارة إلى الاخوان المسلمين. وبالطبع فان لسائر هذه الافكار والتصورات جذورها الحقيقية في التاريخ العام وتاريخ أسرة الاسلام المعاصر. ولكن لم يجر بحثها تاريخياً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل انها مثقلة تماماً بعبء pejorative connotations تأويلات قدحية قد تعيق النظر العميق في الوضع الفعلي. ان للاسلام المعاصر، أي الذي جرى اصلاحه، تاريخه الخاص، ليس فقط في القرون المديدة من مولد هذا الدين مروراً بالقرون الوسطى وصولاً إلى الازمنة الحديثة، بل أيضاً تاريخه الخاص في هذه الفترة القصيرة نسبياً التي تغطي القرن الماضي وصولاً إلى الوقت الحاضر. ان هذا التاريخ لم يكن وليس هو بتاريخ يسير في خط غير مستقيم. وفي كل الاحوال نجده يرتبط في (١) تيار اصولي شعبي قوي من الوهابيين مروراً بالاخوان المسلمين وصولاً إلى عدد من الجماعات الاسلامية المتنوعة التي يصعب اغفالها، في أيامنا هذه. (٢) تيار تحديثي هام، وان يكن يغلب عليه الطابع الفكري والفردي، يبدأ مع المصلحين العظام في القرن التاسع وبداية القرن العشرين. ولم يعش هذان التياران بصورة منفصلة عن بعضهما البعض، بل تشابكا في مجرى تطورهما الداخلي المتقلب. ان الارث المتنافر للاخوان المسلمين من الجيل الاول المتمثل باسماء مثل حسن البناء وسيد قطب، أو مصطفى السباعي، يحتل، بجلاء، مركز الفكر الاسلامي المعاصر بمضامينه السياسية والاجتماعية، ذلك لأن دعاة وكتاب

هذه الحركة الدينية السياسية الحديثة في الاسلام قد طبعوا تفكير وأعمال رجال الدين والشخصيات والمنظمات القومية ذات الطابع العلماني بهذا القدر أو ذاك في الشرق الاوسط وشمال افريقيا، سواء كان فكرهم موضع قبول أم لا. زالسؤال الذي يبرز هو ما اذا كان هناك تطور ارتقائي ملحوظ في أفكار الجيل المؤسس بالمعنى الضيق أو الواسع. ويمكن التأكيد على الاتجاهين. ويبدو ان عناصر الفكر الاجتماعي الاصلاحي الاسلامي التي نجدها في كتابات أوائل الاخوان المسلمين، قد حلّ محلها الارث القومي، بعواقبه الاجتماعية، في الخمسينات والستينات.

وما يزال للتيار الاصولي الرئيسي الكثير من الروافد، والفروع، السريع منها والضحل. الواقع انه لا توجد أية اصولية موحدة في أي مكان. وبالطبع فانها محافظة، غير ان هناك اصواتاً تنطلق منها تبدو وكأنها معبر حقيقي عن الاحتجاج الاجتماعي وعن التغيير، على الأقل في ميادين ضيقة.

كيف لنا اذن ان نميز تقييماتنا للخطاب الاسلامي المعاصر، اذا شئنا التوغل في التفاصيل؟

(٤)تتميز البلدان النامية في اسيا وافريقيا التي يؤلف فيها المسلمون الأغلبية أو الأقلية الفعالة، تتميز، إلى جانب سماتها العامة، بميراث خاص في تاريخها وسياستها وثقافتها، الأمر الذي يؤثر على الاسلام في إطار حدودها كمناطق فرعية متنوعة. وهذا يعني اننا نواجه اسلاماً مثالياً بهذا القدر أو ذاك، بالمعنى المعياري، كما نواجه تعدداً في الاسلام الممارس في بلدان منفصلة. ولكن يتوجب علينا ان نأخذ في الاعتبار، في الوقت نفسه، عامل المساواة الواضح المتمثل في (١) القوى والاصوات الاسلامية المصرية القومية، وبالتحديد في شبه الجزيرة العربية.

و (٢) وسائل الاعلام الحديثة، المستخدمة ببراعة، التي تلعب فيها اشرطة الفيديو دوراً متنامياً مثلما يبين الانتشار الواسع لافلام الفيديو المواعظ التي يلقيها الشيخ شعراوي. ونود اعطاء مثالين يؤكدان وجهة النظر هذه: ان مواقف الحركات

الاسلامية في تونس تعكس عموماً مستوى فكرياً جيداً بصورة نسبية بتأثير الثقافة الفكرية الفرنسية في هذا البلد الذي يقع في شمال افريقيا، وهو أمر نراه أيضاً وسط طلبة المعاهد الدينية بالجامعة التونسية. ان هذه الاصوات الفكرية تقيم في بعض الاحيان علاقات متبادلة مع القوى العلمانية. وينبغي للسودان ان يقدم لنا مثالاً آخر: ان الاسلام هنا يتحدد، حتى الآن، بعنصر صوفي ما يزال قوياً في الافكار وفي البنى. ويضفي ذلك على اللغة الاسلامية مظهراً انسانياً تماماً، إلا انه يحدّ، بفعل الاخوة التقليدية، طاقة التوسع لدى بعض التيارات. وهذا واقع استفاد منه لاخوان المسلمون، بقيادة المحامي البارع حسن الترابي. دعونا نقدم مثالاً ثالثاً: همل الاخوان المسلمون في مصر، لفترة طويلة، إتبّاع سلوك ديمقراطي. أما في سوريا فقد كانت لها تجارب معينة في الخمسينات.

وبخصوص المقالات الجديدة عن الاسلام المعاصر، يبدو لي انه يتوجب علينا بذل جهد أكبر في تحليل الظروف الحقيقية الملموسة للدعاة الاسلاميين والحركات والجماعات الاسلامية من بلد لآخر، قبل ان نغني العدد الكبير من وجهات النظر التعميمية. وبهذا الصدد فان قراءة متمعنة لمساهمة العدد (١٥) من مجلة النهج ستكون مفيدة تماماً.

(٥) ان قضايا النقاشات الاسلامية التي تتناولها مختلف القوى الاسلامية متشابهة إلى حد كبير: الموقف من الدولة، والرغبة العارمة لاقامة ما يسمى الدولة الاسلامية، فكرة اقامة مجتمع للمستقبل يقوم على الشريعة، موقع المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية، العلاقة مع غير المسلمين ومع معارضي الافكار الاسلامية. ان هذه القضايا المشتركة تخضع لتأويلات عديدة تشمل القضايا التفصيلية والعامة. وكما هو واضح فان هذه مواضيع سياسية واجتماعية لا تمس المركز الديني الحقيقي للاسلام مثل مفهوم الله ورسوله، القرآن الكريم، واليوم الآخر، بل لا صلة لها بهذا المفهوم. فهي ليست قضايا لاهوتية بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك لأن اللاهوت يلعب دوراً ثانوياً في التيارات الرئيسية للاسلام في أواخر العصور الوسطى

وللاسلام المعاصر. وقد توجهت هذه القضايا، في ظل هيمنة النزعة القومية المعادية للكولونيالية، وجهة سياسة القوة. ويجري حصر القضايا الاجتماعية أحياناً بمسألة المرأة. أما الاسهام الاجتماعي الحقيقي فيتمحور في حدود معينة فقط، رغم ان الاحتجاج الاجتماعي يجد التعبير بلغة اسلامية، ليس في برامج مدروسه بل بشعارات مقتضبة وأحياناً بنشاطات هوجاء. ان هذا التسييس الجلي للاسلام المعاصر هو موطن قوته. ولو لم يكن الاسلام المسيس مرتبطاً بتراثه الحقيقي ومركزه الديني لكان ذلك من مواطن ضعفه، لأنه مربوط بالنجاح السياسي.

ان الخلاف بين الشخصيات والجهات الاسلامية المعاصرة هو خلاف سياسي. لذا فان من المشروع التمييز بين يسار اسلامي ضعيف جداً واسلام محافظ من ظلال شتى، من التقليديين المتزمتين إلى المعتدلين الميالين للتعاون، من المجاهدين إلى المسالمين وعناصر حركة البيئة. ونظراً لأنه لا توجد شخصية معترف بها وسط الاصوات الاسلامية، فان من الصعب تحديد شخصية يتميز خطابها ومنطوقها بأهمية حقيقية. ان التحليل المفصّل والموضوعي ضروري تماماً بغية فهم أفضل لما تبتغيه الدوائر الاسلامية حقاً دون مطالبتها بأكثر مما تستطيع ان تعطيه في نطاق حدودها السياسية والدينية.

(٦) من هذه الناحية، هناك جانب آخر في الاسلام المعاصر ينبغي أخذه بعين الاعتبار. ان المستوى العام للارتباط الاسلامي متدن جداً، ولا يجتذب الجمهور غير المسلم أو غير الديني. وقد حاول بعض المثقفين بذل المزيد من الجهود في المعالجة الايجابية أو النقدية للقضايا الاسلامية، لكن جمهورهم، فيما يبدو، محدود تماماً. ان لغالبية الاصوليين قراءهم ومستمعيهم داخل جماعاتهم ومنظماتهم ولكن ليس خارجها. من الذي يقرأ وماذا يقرأ ولمن يقرأ؟ ان تحليلاً كهذا موجود فقط عن الاصوليين التونسيين ولكن لا يبدو ان نتائج المسح السوسيولوجي الأدبي هذه قابلة للتعميم. من يقرأ لمحمد عمارة، ويوسف الورداوي، أو محمد

قطب؟ هل تصل كتاباتهم إلى المسلم البسيط؟ ان توسيع اشرطة فيديو الشيخ شعراوي في سائر أرجاء المشرق العربي أمر معروف. هل يطرح السؤال الذي يحرّك الجمهور، أم انه يحرّكهم باسلوبه التقليدي في الوعظ. ان التحليل التونسي المذكور آنفاً قد يبين ان الشباب المسلم المهتم بالاسلام يخلط الأدب السياسي بالفلسفي بالديني، اذا كانت اهتماماته الفكرية أكبر.

(٧)حينما نسأل انفسنا عن مستقبل مختلف هذه المواقف واشباهها، فينبغي علينا، برأيي، ان نعتبر وجود ما يلي:

١ ـ اتجاهان متداخلان: الأول نحو مزيد من التوحيد نتيجة عمليات التدويل في سائر الميادين والقضايا المشتركة التي تواجه البلدان النامية، والثاني تعمق المناطقية والمحلية المرافقة لعملية تقوية الدول والثقافات القومية داخل حدودها.

٢ ـ مستوى الثقافة والتربية السياسية في هذه البلدان، وبخاصة تطور الديمقراطية، وقدرة الاوساط الاسلامية على المشاركة في الحركات الديمقراطية.

٣ ـ الميرات الخاص، الواسع والعميق، في الفكر والنشاط والتنظيم، فهو ليس مطبوعاً بطابع اللاهوت أو الفلسفة، بل مطبوع بطابع فقهي واخلاقي بالمعنى التشريعي للكلمة، ولذلك فانه مندمج مباشرة بالسياسة والقضايا الاجتماعية.

ولا يمكن لنا الأمل بـ «لاهوت تحرير» في الاسلام. ولابد من ان يجد الاسلام طريقته للتعبير عن القضايا المماثلة، المدروسة موضوعياً، بامكاناته الخاصة وأفكاره ومضامينه ورموزه. وسيأخذ ذلك وقتاً طويلاً. إلا ان الاسلام يجتاز تغيرات انتقالية ديناميكية، لابد من ملاحظتها والتمعن فيها.

فهرس

هذا الكتاب

يركز الانتباه على حركية العامل الاسلامي في بلدان الشرق عموماً، مع ايلاء اهتمام خاص على البلدان العربية. وهذا الكتاب حصيلة ندوة علمية عقدت في براغ في تشرين الاول عام (١٩٨٨)، ساهم فيها (٣١) باحثاً متخصصاً في الدراسات الشرقية، وضيوف عرب، ومجلة قضايا السلم والاشتراكية ومجلة «النهج». وقد اختيرت من بين هذه الابحاث ثلاثة عشر بحثاً تقدم للقارىء تحت عنوان: (الاستشراق والاسلام).

ولعل في هذا ما يثير الالتباس. بيد ان موضوع البحث اساساً هو الاسلام المعاصر كبنية فكرية، وكمنظومة ايمانية واخلاقية وسياسية وكمؤسسة اجتماعية وحركات سياسية حاضرة في مسامات المجتمع بأسره، بالاضافة الى ان دراسة الظاهرة لا تقتصر على الحاضر، والراهن، بل تمتد لتشمل تاريخ التشكل بحكم طبيعة مادة البحث ذاتها.

ومع ان الكتلة الكبيرة للمساهمين في الندوة هم من المستشرقين، غير ان اختيار الابحاث جاء على اساس التنويع لرقعة البحث مكانياً وزمانياً. ففي الكتاب نجد بحث للبروفيسورة السوفييتية بولنسكايا الموسوم (الدين وتكوين الفكر السياسي المعاصر)، وبحث ماليشيفا (الاتحاد السوفييتي ايضاً) بعنوان: (تأثير العامل الاسلامي في النزاعات الجارية في بلدان افريقيا والشرق الاوسط)، وبحث سافاتييف (الاتحاد السوفييتي) ودور الاسلام في مجتمعات افريقيا الاستوائية، وبخاصة دوره الاجتماعي السياسي التوحيدي في مرحلة تحلل العلاقات القبلية التقليدية ونشوء متكامل اجتماعي جديد ما فوق قبلي. اضافة إلى ابحاث أخرى.

ان هذا الكتاب الوجيز يهدف الى "توسيع آفاق التفاعل الفكري بين باحثي الظاهرة الاسلامية المعاصرة في العالم العزبي، وباحثيها في البلدان الاشتراكية.

مركز الابحاث
والدراسات الاشتراكية
في العالم العربي